

# **ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ**

[ αντι-καπιταλιστής ]

|                                                           |    |
|-----------------------------------------------------------|----|
| μαρξιστικές θεωρίες για τη λογοτεχνία. ....               | 3  |
| φορμαλισμός.....                                          | 7  |
| ο δομισμός.....                                           | 10 |
| προς τον μετα-δομισμό .....                               | 13 |
| παρέκβαση στην ‘ερμηνευτική’ .....                        | 20 |
| ο θάνατος του συγγραφέα – μεταμοντερνισμός .....          | 22 |
| η κριτική του T. Todorov στην αμερικανική αποδόμηση ..... | 29 |
| η κριτική του J. Habermas στον J. Derrida .....           | 33 |
| για το εγχείρημα του J. Derrida .....                     | 36 |
| παρέκβαση: φαινομενολογία .....                           | 37 |
| J. Derrida – ‘λογοκεντρισμός’ .....                       | 40 |
| Αντί επιλόγου.....                                        | 44 |
| Παράρτημα: η ‘μεταμοντέρνα κατάσταση’ του F. Lyotard..... | 45 |
| Το ‘μη απεικονίσιμο’ (F. Lyotard) .....                   | 51 |
| Γενική βιβλιογραφία- Αναφορές .....                       | 53 |
| περαιτέρω βιβλιογραφία (ελληνική γλώσσα) .....            | 55 |

μαρξιστικές θεωρίες για τη λογοτεχνία.

Οι πολιτικές απόψεις και κοινωνικές επιλογές του συγγραφέα μπορούμε να ισχυριστούμε πως ‘βλάπτουν’ την ποιότητα του έργου όταν εκφράζονται άμεσα και δεν παίρνουν ‘λογοτεχνική μορφή’; Πώς να εξηγήσουμε το γεγονός πως συγγραφείς με αντιδραστικές απόψεις δημιούργησαν έργα τα οποία μπορούν να συγκινήσουν ακόμη και τους πιο μεγάλους πολιτικούς τους αντιπάλους;<sup>1</sup>

Ορισμένες μαρξιστικές αναλύσεις<sup>2</sup> αναφέρονται αποκλειστικά στο περιεχόμενο των έργων, το οποίο θεωρούν ότι μπορεί να μεταφραστεί σε μια κοινωνιολογική γλώσσα, η οποία - παραμερίζοντας τα μορφικά χαρακτηριστικά- φέρνει στην επιφάνεια τις άμεσες επιπτώσεις των ιστορικο-κοινωνικών συνθηκών στη λογοτεχνία: η λογοτεχνία σύμφωνα με αυτή την (ακραία) αντίληψη δεν είναι παρά *εξωραϊσμένος πολιτικός λόγος* που είτε νομιμοποιεί είτε αποκαλύπτει την εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο.<sup>3</sup>

Η *απόλυτη στράτευση* της τέχνης στις χώρες του «υπαρκτού σοσιαλισμού» φαίνεται πως στηρίχθηκε θεωρητικά σε μια ερμηνεία της επιστημολογικής θεωρίας του Lenin (“*Υλισμός και εμπειριοκριτικισμός*”, 1909). Σύμφωνα με τον Lenin η σύλληψη του εξωτερικού κόσμου είναι μια *αντανάκλασή του* στην ανθρώπινη συνείδηση.<sup>4</sup> Έγραφε δε ο ίδιος για την «κομματικότητα» στην τέχνη: «*Η λογοτεχνία πρέπει να γίνει συστατικό στοιχείο σε μια οργανωμένη, σχεδιοποιημένη, ενοποιημένη, σοσιαλδημοκρατική, κομματική δουλειά*». Οι απόψεις παρ’ όλα αυτά του Lenin είχαν ανεπιθύμητες πολιτικές παρενέργειες για τις οποίες φαίνεται ότι δεν ευθύνεται απολύτως ο ίδιος, μια και στο συνέδριο των προλετάρων συγγραφέων το 1920 είχε διευκρινίσει ότι είναι τελείως εξωπραγματικές οι προσπάθειες να κατασκευασθεί μια προλεταριακή κουλτούρα με αποφάσεις κομματικών οργανώσεων και στάθηκε επίσης αντίθετος στην απόρριψη του παρελθόντος.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Οι Marx και Engels («*Αγία οικογένεια*») διακρίνουν ανάμεσα στη ρητορεία και τη λογοτεχνικότητα, θεωρούν ότι η στράτευση δεν είναι ανεκτή στο λογοτεχνικό έργο παρά μόνον, όταν έχει πάρει λογοτεχνική μορφή και φυσικά απορρίπτουν τις παρεκκλίσεις οικονομιστικού τύπου.

<sup>2</sup> Για τη σχέση των κλασικών του μαρξισμού με τη λογοτεχνία: Edmund Wilson: «*Η ιστορική ερμηνεία της λογοτεχνίας*», εκδ. Πλέθρον, σελ.45-61.

<sup>3</sup> Ο Plechanov για παράδειγμα στο «*Τέχνη και κοινωνική ζωή*» αντιπαρέθεσε στο αξίωμα του αισθητισμού «*η τέχνη για την τέχνη*» την άποψη ότι η τέχνη είναι η έκφραση των κοινωνικών προβλημάτων με εικόνες (άποψη που είχαν εκφράσει και οι συμβολιστές).

<sup>4</sup> σύντομη πραγμάτευση της συζήτησης γύρω από τη λενινιστική γνωσιοθεωρία, στο: G.A. Paul: «*Η λενινιστική θεωρία της αντίληψης*», εκδ. Έρασμος.

<sup>5</sup> για το ζήτημα της ‘στράτευσης’ ενδιαφέροντα είναι όσα αναφέρονται στο: Terry Eagleton: «*Ο Μαρξισμός και η λογοτεχνική κριτική*», εκδ. Ύψιλον, σελ.66-92. Επίσης, από μια άλλη οπτική, για τις μαρξιστικές θεωρίες της λογοτεχνίας (Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Plechanov, Mao Tse-Tung, Lukacs, Brecht, Adorno, Sartre, Goldmann, Benjamin, κ.ά.) στο: D. Fokkema-E. Ibsch: «*Θεωρίες λογοτεχνίας του 20<sup>ου</sup> αιώνα*», εκδ. Πατάκη, σελ.139-222.

Ωστόσο το 1934 το Συνέδριο σοβιετικών συγγραφέων υιοθέτησε το δόγμα του «σοσιαλιστικού ρεαλισμού», τεχνοτροπία σύμφωνα με την οποία γενικά η τέχνη έπρεπε εφεξής να διαπνέεται από τις αρχές της *αντικειμενικότητας* και της *λαϊκότητας*. Ήδη το 1923 ο L. Trotsky έγραφε πως η απόλυτη στράτευση υποβίβασε τη λογοτεχνική παράδοση σε «*μια λογοτεχνία παραμορφωμένη, πορνογραφική, “επαναστατών” αυλοκολάκων, έργο ενός περιληπτικού ανώνυμου*»...<sup>6</sup> Και αλλού: «*Το κράτος είναι οργάνωση καταπίεσης, επομένως οι Μαρξιστές που βρίσκονται στην εξουσία μπορούν να δοκιμάσουν τον πειρασμό να ρυθμίσουν ακόμη και την πολιτιστική και μορφωτική εργασία στις εργαζόμενες μάζες με βάση το δόγμα “να την η αλήθεια – γονατίστε μπροστά της”*».<sup>7</sup>

Ο G. Lukacs (πρώτη περίοδος, της «*Ιστορίας και ταξικής συνείδησης*», 1923) αποδεχόταν την θεωρία της αντανάκλασης αλλά παράλληλα πίστευε και στον ενεργητικό ρόλο της υποκειμενικότητας.<sup>8</sup> Στο έργο «*Ο νεαρός Χέγκελ*» (1948) ο Lukacs κάτω από το βάρος πολιτικών, όπως μπορούμε να υποθέσουμε, πιέσεων, υπαναχωρεί και περιγράφει την *αλλοτριωμένη συνείδηση* σαν την παθητική αντανάκλαση των οικονομικών αναγκαιοτήτων που έχουν διαμορφωθεί στον καπιταλισμό: το *υποκείμενο* με αυτό τον τρόπο ακυρώνεται, υποτασσόμενο στον *οικονομικό ντετερμινισμό*. Ο Lukacs θα επιχειρήσει να επαναφέρει το υποκείμενο στο προσκήνιο διαμέσου της αισθητικής. Τώρα θα υπερασπιστεί το αστικό μυθιστόρημα στο οποίο βλέπει να υλοποιείται εκείνο που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως «*κριτικό ρεαλισμό*».<sup>9</sup> Πώς όμως αυτό συμβιβάζεται με τη θεωρία του για την αλλοτρίωση της συνείδησης στον καπιταλισμό;

Αντίθετα από την επιστημονική αντανάκλαση, που δίνει την εννοιολογική εικόνα της πραγματικότητας, για τον Lukacs η *καλλιτεχνική* αντανάκλαση είναι *δευτερογενής*, δηλαδή είναι αντανάκλαση αυτού που έχει ήδη αντανάκλασθεί και διαπεραστεί από την φαντασία του καλλιτέχνη. Η *καλλιτεχνική αλήθεια* είναι μια μορφή *υπέρβασης* της αλλοτρίωσης, είναι μια σύλληψη της πραγματικότητας στην ολότητά της και συλλαμβάνεται μόνο από προικισμένα άτομα.

<sup>6</sup> L. Trotsky: «*Λογοτεχνία και Επανάσταση*», εκδ. Θεωρία, σελ. 210.

<sup>7</sup> «*Λογοτεχνία και Επανάσταση*», σελ. 11. Η λογοκρισία της πνευματικής παραγωγής ασκήθηκε από «*μια γραφειοκρατία άξεστη και αναίσχυντη, μεθυσμένη από την παντοδυναμία της, και που έχει καταντήσει η αντίθεση της επανάστασης*» (σελ. 257). Ο L. Trotsky ήταν αντίθετος στην κρατική καθοδήγηση και σε κάθε μορφή λογοκρισίας, πίστευε ότι ο Μαρξισμός δεν προσφέρει συνταγή για την καλλιτεχνική δημιουργία ή αξιολόγηση (η τέχνη υπακούει στους δικούς της νόμους), υπήρξε ωστόσο εξίσου αντίθετος με τις απόψεις του φορμαλισμού που θεωρούσε ότι υπερασπιζόταν την «*καθαρή τέχνη*» (αναλυτικά για την άποψη του Trotsky για τον φουτουρισμό και για τη φορμαλιστική ποιητική σχολή βλπ. σελ. 103-131 και 131-148 αντίστοιχα. Για την “*προλεταριακή τέχνη*” και την πολιτική του κόμματος στην τέχνη, κεφ. VI, VII).

<sup>8</sup> Η άποψη του Lukacs ότι η συνείδηση μέσω της πράξης γίνεται τμήμα της ιστορίας, αναπτύσσοντας μια διαλεκτική σχέση επηρεασμού και αναστροφής με το αντικείμενο, ερχόταν σε αντιπαράθεση με την μηχανιστική αντίληψη του Engels («*Αντι-Ντύρινγκ*») για το «*φαταλιστικό και ανάλλακτο χαρακτήρα της πραγματικότητας*», για την απόλυτη δηλαδή αναγκαιότητα που επιβάλλεται στη συνείδηση (βλπ. για παράδειγμα: L. Goldman: «*Εισαγωγή στον Lukacs και στον Χάιντεγκερ*» εκδ. Έρασμος, σελ.25).

<sup>9</sup> βλπ. στο: Ανθογαλίδου Θ.: «*Η “λογοτεχνία” ως ιδεολογικό και πολιτικό διακύβευμα*».

Για τον L. Goldman (επιφανή μαθητή του Lukacs)<sup>10</sup> υπάρχει μια *ομολογία* ανάμεσα στην καπιταλιστική οικονομία και στο μυθιστόρημα: «η ανάπτυξη μιας οικονομικής δομής προκαλεί τη δημιουργία ομόλογων δομών στη λογοτεχνία». «Η καπιταλιστική κοινωνία τείνει να αφαιρέσει βαθμιαία από τη συνείδηση κάθε ενεργητική λειτουργία και να τη μεταβάλει σε απλή αντανάκλαση της υποδομής».

Σύμφωνα με τη μαρξική θεωρία, με την αυτονόμηση της οικονομίας στον καπιταλισμό και τη κυριαρχία της πάνω σε όλη την κοινωνική ζωή, οι ανθρώπινες σχέσεις εμφανίζονται ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων (ως χρηματικές σχέσεις ή ως εμπόρευμα). Η *αλλοτρίωση* (η αποξένωση από τη φύση, από τα προϊόντα της εργασίας, από τους άλλους ανθρώπους λόγω της μισθωτής εργασίας, η αποξένωση από τον ίδιο τελικά τον εαυτό μας) διαποτίζει όλες τις δραστηριότητες και τις σχέσεις των ανθρώπων. Κινήσεις όμως αμφισβήτησης και αντίστασης σε ποικίλες εξουσιαστικές και εκμεταλλευτικές πρακτικές συνιστούν κινήσεις προς την υπέρβαση της αλλοτρίωσης των ανθρώπινων σχέσεων. Οι κοινωνικές αναγκαιότητες δεν μας επιβάλλονται από κάποιες μυστηριακές δυνάμεις. Ο Marx δεν θεωρεί αυτή τη κατάσταση ως οριστική και αμετάκλητη και καταλογίζει στους ίδιους τους ανθρώπους και όχι στις «περιστάσεις» (αφηρημένες αναγκαιότητες) την ευθύνη για την πλάνη ή την ηθελημένη υποταγή ή και τη συνειδητή (ή μη) συνέργεια σε καταστάσεις αλλοτρίωσης.<sup>11</sup>

Ο Marx πρέπει να παρατηρήσουμε ότι μιλάει για *σχέσεις* και όχι για *δομές*. Ο T. Adorno θεωρεί ότι οι απόψεις των Lukacs και Goldman οδηγούν στην «οντολογικοποίηση της ιστορίας» (μια χρονική και δυναμική σημαντική δομή διαδραματίζει το ρόλο μιας υπόστασης που γεννάει συγκεκριμένες ιστορικές καταστάσεις).<sup>12</sup>

Ο «γενετικός δομισμός» του Goldman γενικά μένει πιστός στον περιεχομενισμό του Lukacs. Όλα, κατά κάποιο τρόπο, φαίνεται πως εξηγούνται με το φετιχισμό του εμπορεύματος, που εγκαθίσταται ή τείνει να εγκατασταθεί ως «δεύτερη φύση» στη κοινωνική συνείδηση.<sup>13</sup> Πρέπει, λοιπόν, να εντοπίσουμε στο περιεχόμενο του μυθιστορηματικού λόγου αυτή την αλλοτριωμένη

---

<sup>10</sup> ειδικότερα για το ζήτημα της λογοτεχνικής μορφής στον Lukacs και για τον «γενετικό δομισμό» του Goldman βλπ.: Terry Eagleton: «Ο Μαρξισμός και η λογοτεχνική κριτική», εκδ. Ύψιλον, σελ.52-65.

<sup>11</sup> «οι άνθρωποι είναι ακριβώς εκείνοι που αλλάζουν τις περιστάσεις» (III θέση για τον Φώδερμπαχ).

<sup>12</sup> Αυτή η οντολογικοποίηση της ιστορίας, θεωρεί ο Αντόρνο ότι μπορεί να αποφευχθεί με τη διάκριση ερμηνείας και νοήματος. Αντί για την αναζήτηση της αλήθειας ενός προβλήματος, η φιλοσοφική ερμηνεία θεμελιώνεται στη συναρμολόγηση στοιχείων μικρού μεγέθους. Εκείνο που έχει τη μεγαλύτερη σημασία είναι όχι να λυθεί το πρόβλημα στην θεωρία αλλά στη πράξη. Η κοινωνιολογία αναλαμβάνει το καθήκον για τη συλλογή των στοιχείων, η φιλοσοφική ερμηνεία αυτό της ταξινόμησης και η πράξη το καθήκον της ανατροπής τους (T. Adorno: «Η ιδέα της φυσικής ιστορίας», εκδ. Πρίσμα).

<sup>13</sup> Η ταυτότητα βέβαια συνείδησης και είναι, υποκειμένου και αντικειμένου, μετριάζεται με την αναφορά σε «τάσεις» (η οικονομία «τείνει» να γίνει δεύτερη φύση, κλπ.). Βλπ. στο L. Goldman: «Για μια κοινωνιολογία του μυθιστορήματος» εκδ. Πλέθρον.

συνείδηση. Ο περιεχομενισμός αυτός έρχεται σε αντίθεση με την έμφαση που έδωσαν οι φορμαλιστές, ο Bakhtine αλλά και ο Brecht στα ζητήματα μορφής.

Ο Lukacs κατηγορήσε τον B. Brecht ως φορμαλιστή. Ο Brecht στρέφει τα πυρά του ενάντια στον ιδεαλισμό του Lukacs: το λογοτεχνικό έργο δεν είναι ένα «αυτογενές όλο» που καταφέρνει να ξεπεράσει την αλλοτρίωση της συνείδησης δημιουργώντας τύπους και συμφιλώνοντας τις αντιφάσεις ανάμεσα στη μορφή και το περιεχόμενο, στο συγκεκριμένο και το αφηρημένο, στο άτομο και την κοινωνία. Η αρμονική ολότητα και η τυπικότητα με τη οποία, κατά τον Lukacs, το έργο θα μπορούσε να κερδίσει τη *μέθεξη* του θεατή και να τον οδηγήσει σε μια αριστοτελικού τύπου «κάθαρση» βρίσκει εντελώς αντίθετο τον Brecht: οι *αντιφάσεις* οφείλουν να έρχονται στο προσκήνιο, οι ανθρώπινοι χαρακτήρες, και οι πράξεις τους, δεν πρέπει να παρουσιάζονται αμβλυμένοι και τελειωμένοι, αλλά με τις αντιφάσεις και τις ατέλειες που υπάρχουν στην πραγματική ζωή. Όχι όμως με έναν *νατουραλιστικό* τρόπο (όπως π.χ. στη θεωρία της αντανάκλασης).<sup>14</sup> Ο *ρεαλισμός* του Brecht αποτελεί αποκατάσταση της πραγματικής σχέσης, που είναι η διαλεκτική ενότητα ύπαρξης και συνείδησης, είναι και λόγου. Είναι δηλαδή η διάρρηξη της ταυτοποίησης από τον ιδεαλισμό συνείδησης και είναι (η συνείδηση ως στιγμή και εντολέας της Ιδέας ή και η συνείδηση ως εντολέας των καθορισμών της οικονομίας). Η πραγματική τους σχέση είναι σχέση διαφοράς και διαλεκτικής ενότητας.<sup>15</sup>

Η ενσυναισθηματική συμμετοχή των θεατών για τον Brecht ισοδυναμεί με τη μετατροπή τους «σε ένα φοβισμένο ευκολόπιστο, γητεμένο όχλο», ενώ η τέχνη θα έπρεπε να τους ωθεί να σκέφτονται πάνω στην πραγματική κατάσταση, να τη γνωρίσουν καλύτερα για να θελήσουν να της αντισταθούν στην πράξη.<sup>16</sup> Όσον αφορά δε το αίτημα της «λαϊκότητας» στη τέχνη (η τέχνη για το λαό), ο Brecht επικρίνει τον διδαχτισμό εκείνο που υποτιμά το λαό (θεωρείται τότε «καθυστερημένος», που μαθαίνει δύσκολα και το καινούριο του είναι απροσπέλαστο).

Ο συγγραφέας είναι *δημιουργός*; Ο *ιστορικισμός* θεωρεί το έργο ως απόρροια της βιογραφίας του λογοτέχνη, της κοινωνικής τάξης στην οποία φύσει ή θέσει ανήκει, των πολιτικών του πεποιθήσεων

<sup>14</sup> Βλπ. γενικά B. Brecht: «Για το ρεαλισμό», εκδ. Σύγχρονη Εποχή, κυρίως σελ.48-65, 87-89, 90-98, 110-122, 180-204, 218-225, 242-246.

<sup>15</sup> Terry Eagleton: «Ο Μαρξισμός και η λογοτεχνική κριτική», εκδ. Ύψιλον, σελ.99-105. Tzvetan Todorov: «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις, σελ.67-79.

<sup>16</sup> Το «επικό θέατρο» (αντιπαράθεση της διακοπής στην δραματουργική ενότητα), παρουσιάζει συνηθισμένα οικεία καθημερινά πράγματα τα οποία *ανοικειώνει* με διακοπές, έτσι ώστε ο θεατής να αυτοαναγνωρίζεται αλλά συγχρόνως να παίρνει τις αποστάσεις του, συμμετέχοντας ως συζητητής μάλλον σε μια κριτική προς την ίδια την κατάσταση την οποία βιώνει.

Με την τριπλή «αποξένωση» (σκηνογραφική, δραματική και υποκριτική) ο Μπρεχτ απομακρύνεται από την αριστοτελική μίμηση και κάθαρση αλλά και την αντανάκλαση. «Τι είναι η αποστασιοποίηση; Αποστασιοποιώ ένα γεγονός ή ένα χαρακτήρα σημαίνει κατ' αρχήν απλά ότι τους παίρνω αρχικά το αυτονόητο, το γνωστό, το φανερό και προκαλώ απορία και περιέργεια γι' αυτό το γεγονός και γι' αυτόν τον χαρακτήρα» («Για το ρεαλισμό», σελ.201)

(μηχανιστική αντίληψη).<sup>17</sup> Για τον κλασικό ιδεαλισμό, η μυστηριακή ιδιότητα του δημιουργού, το ταλέντο, είναι η μυστική επικοινωνία του «δημιουργού» με ανώτερες μορφές σκέψης (η «αυτοσυνείδηση» του Hegel, μια θρησκευτικού τύπου απευθείας επικοινωνία όχι με τα ίδια τα πράγματα της πραγματικής ζωής, αλλά με την ουσία τους, η «απόλυτη γνώση»). Ο αισθητισμός ως φιλοσοφικός λόγος περί του ωραίου είναι το ρεύμα εκείνο που έβρισκε στη τέχνη και στην αισθητική απόλαυση το ύψιστο νόημα της ζωής. Φιλοσοφικά αποδίδεται κυρίως στον Kant, αλλά και στον Σοπενχάουερ ο οποίος έβλεπε στην τέχνη την έσχατη απελευθέρωση από τη βούληση και τα πάθη, ενώ βρήκε την καλλιτεχνική του έκφραση στην εκλεπτυσμένη ενδοστρέφεια του ιμπρεσσιονισμού.<sup>18</sup>

Ο W. Benjamin (αλλά και ο ίδιος ο Brecht) είδε την καλλιτεχνική παραγωγή, όχι σαν μια δημιουργία της καθαρής σκέψης, αλλά σαν μια παραγωγική εργασία (επεξεργασία προϋπαρχόντων υλικών όπως η γλώσσα, με τη βοήθεια τεχνικών). Για τον Benjamin η κριτική για το συγγραφέα ως παραγωγό, πρέπει να αναφέρεται όχι στην πολιτική αλλά στην λογοτεχνική του στράτευση (σχέση του με τις τεχνικές της λογοτεχνικής παραγωγής). Το ζήτημα είναι εάν είναι σε θέση να επαναστατικοποιήσει αυτές τις τεχνικές (το πρόβλημα, επομένως, της ποιότητας του έργου είναι τελικά ζήτημα στράτευσης). Μέσα στη διαδικασία της λογοτεχνικής παράγεται το έργο αλλά και ο ίδιος ο συγγραφέας και το κοινό του μέσα από διαλεκτικές σχέσεις.

## φορμαλισμός

Οι ρώσοι φορμαλιστές ασχολήθηκαν πρωτίστως με το ερώτημα «τι είναι αυτό που κάνει ένα έργο λογοτεχνικό;» (R. Jakobson). Σύμφωνα με τον B. Eichenbaum το εγχείρημα αυτό απέβλεπε στη συγκρότηση του ιδιαίτερου ερευνητικού αντικειμένου της «λογοτεχνικής επιστήμης». Η νέα «θετική επιστήμη» θα είχε ως αντικείμενό της όχι τη λογοτεχνία γενικά αλλά τη «λογοτεχνικότητα». Ενάντια στο φιλοσοφικό αισθητικισμό, στην υποκειμενική αισθητική των συμβολιστών, στο «διανοητικισμό» και την «ηθικολογία», ο Sklovskij αντέτεινε την «ανάσταση της λέξης»<sup>19</sup>, ότι

---

<sup>17</sup> ο συγγραφέας ως «δημιουργός» προέκυψε από την αντίθεση πνεύματος και μη-πνεύματος, χειρωνακτικής και διανοητικής εργασίας.

<sup>18</sup> Έως τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα η μελέτη της λογοτεχνίας ήταν ένας υποτομέας των φιλολογικών σπουδών με ιστορικο-θετική κατεύθυνση και με ευρωκεντρικό προσανατολισμό. Ήρθε αργότερα η στιγμή όπου η έννοια «λογοτεχνία» «αποδομήθηκε» (άρχισε να αναλύεται κριτικά) ως έννοια ενός άφθαρτου σώματος κειμένων, με εγγενή αιώνια αξία. Από την άλλη μεριά βέβαια, κατά μία έννοια το να αξιολογούμε τα έργα του παρελθόντος με κριτήρια που διαμορφώθηκαν στην εποχή μας αλλά τα εκλαμβάνουμε ως καθολικά και υπερχρονικά, είναι μια μορφή ιστορισμού (υπέρβασης δηλαδή της ιστορίας). Η «αξία» του κειμένου είναι σχετική με την υποδοχή που έχει το έργο από τις διάφορες κοινωνίες, σχετική με άλλες μορφές πολιτισμικής παραγωγής και ακόμη με ό,τι θεωρήθηκε ως «λαϊκή κουλτούρα» κλπ..

<sup>19</sup> Viktor Sklovskij- Boris Eichenbaum: «Για τον φορμαλισμό», εκδ. Έρασμος, σελ.13-25.

δηλαδή η ποιητική γλώσσα ως μορφή δεν είναι μια απλή εξωτερίκευση του νοήματος ή μιας εικονιστικής σκέψης αλλά ότι έχει μια αυτοδύναμη αξία.

Οι φορμαλιστές χωρίς να αγνοούν τους ιστορικούς, πολιτικούς και πολιτιστικούς κ.ά. παράγοντες, απομακρύνονται από την ιστοριογραφία εκείνη που αναζητούσε την *καταγωγή* και τις *αιτίες* των έργων, αντιμετωπίζουν τη λογοτεχνία ως αυτόνομο σύστημα αξιών, ως αισθητικό (και όχι φυσικό-αντικειμενικό ή κοινωνικό) γεγονός και επιδιώκουν τη (*συγχρονική*) *αισθητική* αντί τη (*διαχρονική*) φιλολογική προσέγγιση. Αρνούνται την αξία του εξω-κειμενικού πληροφοριακού υλικού για την κριτική και μελετούν τη λογοτεχνία σαν λογοτεχνία: *«το περιεχόμενο μιας λογοτεχνικής σύνθεσης ισοδυναμεί με το σύνολο των υφικών της τεχνασμάτων»*. Η ποίηση δεν έχει σκοπό να διδάξει, να πληροφορήσει, να αποκαλύψει, αλλά να επιστρατεύσει όλα τα γλωσσικά και παραγλωσσικά (ρυθμός, μέτρο, ομοιοκαταληξία, παρήχηση κ.ά.) μέσα για να επικοινωνήσει. Δεν ερμηνεύεται μηχανιστικά (αίτιο-αιτιατό), αλλά τελεολογικά (μέσα-σκοπός).

Για τον φορμαλισμό η λογοτεχνία δεν είναι ούτε μίμηση ούτε αντανάκλαση της πραγματικότητας: *τη σημασιοδοτεί*. Η λογοτεχνική ειδικά σημασιοδότηση χαρακτηρίζεται από την *ανοικειωτική λειτουργία* της στο επίπεδο της μορφής. Η *ανοικείωση* (παραδοξοποίηση του οικείου, αύξηση της δυσκολίας και διεύρυνση της αντίληψης) πετυχαίνεται με τη μορφική (ηχητική, αρθρωτική και υφολογική) απομάκρυνση από τις κοινές χρήσεις της γλώσσας. Η λογοτεχνία λειτουργεί ως μια μορφή γνώσης, που υπονομεύει την «πραγματικότητα» ως καθεαυτή, υπονομεύει τη φυσικοποίηση δηλαδή της «πραγματικότητας» στους συμβατικούς κώδικες.

Για τους φορμαλιστές ο ήχος δεν είναι η εξωτερίκευση ενός στοιχείου που υπάρχει πριν από αυτόν - η ποίηση δεν είναι «σκέψη με εικόνες» (συμβολιστές). Η έννοια του περιεχομένου δεν υπερβαίνει τα όρια της μορφής (Eichenbaum). Υπάρχει μια στενή σχέση ανάμεσα στα νοήματα των λέξεων και την ποιητική δομή, μια σχέση διαλεκτική αλλά εδώ οι φορμαλιστές βλέπουν μια προτεραιότητα της μορφής έναντι του περιεχομένου.

Σύμφωνα με τον M. Bakhtine,<sup>20</sup> το ίδιο το λογοτεχνικό κείμενο δεν εξαντλείται σε λεκτικά παιχνίδια. Δεν υπάρχει τίποτε στην ανθρώπινη ζωή και στις ανθρώπινες δημιουργίες, που να μην είναι *κοινωνικό*. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι το κοινωνικό πρέπει να συλλαμβάνεται αφαιρετικά. Το κοινωνικό πραγματώνεται σε συγκεκριμένες ανθρώπινες πράξεις. Η *απόλαυση* είναι η ειδική κοινωνική λειτουργία της τέχνης, χωρίς την οποία η τελευταία δεν υπάρχει. Ο ιστορικός και κοινωνικός δεσμός του καλλιτεχνικού έργου δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι το επηρεάζει μηχανικά και απ' έξω αλλά πρέπει μάλλον να αποτελεί μέρος της *sui generis* απόλαυσης.

---

<sup>20</sup> M. Bakhtine: «Προβλήματα λογοτεχνίας και αισθητικής» εκδ. Πλέθρον. Tony Bennett: «Φορμαλισμός και Μαρξισμός», εκδ. Νεφέλη, σελ.90-114. Terry Eagleton: «Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας», εκδ. Οδυσσέας, σελ.179-187. Tzvetan Todorov: «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις, σελ.115-141.



Οι βασικές διαφωνίες του M. Bakhtine με τους φορμαλιστές ήταν ότι περιορίστηκαν μόνο σε ζητήματα μορφής, ουδετεροποιώντας το περιεχόμενο (δηλαδή τη σημασία) και ότι η ποιητική τους δεν επεκτάθηκε στα πεζά είδη. Ο Bakhtine συμφωνεί ότι η λογοτεχνία είναι φαινόμενο της *γλώσσας* και οι ιδιαιτερότητές της πρωταρχικά *γλωσσικές*. Αυτό σημαίνει ότι (σε αντιπαράθεση με πολλές παραδοσιακές Μαρξιστικές αναλύσεις) στη γλώσσα αναζητούμε όλα τα κοινωνικά νοήματα, η γλώσσα, το σημείο, είναι ο χώρος μέσα στον οποίο γεννιούνται αυτά τα νοήματα. *Δεν υπάρχουν ιδέες, δεν υπάρχει σκέψη και συνείδηση έξω από τη γλώσσα*. Η γλώσσα όπως και τα άλλα συμβολικά συστήματα είναι η μόνη αντικειμενική ύπαρξη της σκέψης και των ιδεών.

Για τον Bakhtine, το να αναζητούμε «μηχανικές αιτιότητες» ανάμεσα σε ό,τι συμβαίνει στην οικονομία, στις κοινωνικές σχέσεις και σε ό,τι συμβαίνει στο μυθιστόρημα συνιστά συγχρόνως μεθοδολογικό και θεωρητικό λάθος. Μεθοδολογικό γιατί συνδέονται μηχανικά δύο περιοχές (το κοινωνικό και το λεκτικό) ποιοτικά διαφορετικές και έτσι υποτιμάται το ιδεολογικό φαινόμενο. Η μηχανική αιτιότητα αναζητεί στη λογοτεχνία τα θέματα εκείνα που απεικονίζουν σωστά ή λαθεμένα τις πραγματικές κοινωνικές σχέσεις. Όταν όμως απομονώνουμε το θέμα από τη μορφή με την οποία εμφανίζεται δεν κατανοούμε τελικά τίποτε...

Ο Bakhtine επεξεργάστηκε τη θεωρία του «ιδεολογικού σημείου» και προσδιόρισε το επίπεδο εκείνο στο οποίο αναπτύσσεται η διαλεκτική σχέση συνείδησης και κοινωνικού είναι, ατόμου και κοινωνίας.<sup>21</sup> Κατά τον Bakhtine ο «αφηρημένος αντικειμενισμός» του F. de Saussure δεν μας βοηθάει να κατανοήσουμε την *κοινωνική φύση της γλώσσας* (έχει αξία μόνο ίσως για τη μελέτη των νεκρών γλωσσών). Η γλωσσική πραγματικότητα είναι η ομιλία, αλλά και η ατομική ομιλία παίρνει όλα τα νοήματά της στο εσωτερικό ενός διαρκούς διαλόγου με τον άλλο. Η ανοικείωση οφείλεται όχι στις μορφικές ιδιοτυπίες της λέξης, αλλά στις νέες αξιολογήσεις, τους επανατοπισμούς (συναισθηματικούς, ιδεολογικούς, κοινωνικούς) που επιβάλλει σε γνωστές ήδη πραγματικότητες η καλλιτεχνική ιδιοποίησή τους. Η *μορφή έχει ανάγκη το εξω-αισθητικό βάρος του περιεχομένου*, αλλά ένα περιεχόμενο που δεν ενσαρκώνεται ολοκληρωτικά στην καλλιτεχνική μορφή είναι κακή πεζολογία.<sup>22</sup> Στην επιστημονική μορφή, σε αντίθεση με την καλλιτεχνική, δεν ενσωματώνεται ο δημιουργός (συγγραφέας και αναγνώστης), η επιστήμη μορφοποιεί ένα αντικείμενο αλλά η δημιουργική δραστηριότητα μένει στο περιθώριο. Αντίθετα στην τέχνη «ο συγγραφέας-δημιουργός

---

<sup>21</sup> Γενικά, όπως το διετύπωσε ο γλωσσολόγος της σημειολογίας E. Benveniste: δεν ενέχεται η γλώσσα στην κοινωνία (μια εξωτερική μόνο σχέση) αλλά η κοινωνία στην γλώσσα.

Για τον Bakhtine, η πλήρης ταύτιση Είναι και σημασίας δεν θα επιτευχθεί ποτέ, και αυτό ακριβώς συνιστά την ελευθερία της συνείδησης, που διαπερνά την αναγκαιότητα του Είναι. Ο θετικισμός υποβίβασε τους ανθρώπους σε πράγματα. Αντίθετα όμως, «είμαι προσδιορισμένος ως Είναι (αντικείμενο) και ελεύθερος ως σημασία (υποκείμενο)». Η ανθρώπινη ελευθερία είναι στην τάξη της σημασίας εξαρχής απόλυτη, καθώς η σημασία γεννιέται από τη συνάντηση δύο υποκειμένων, και καθώς αυτή η συνάντηση ξαναρχίζει εσαεί (T. Todorov).

<sup>22</sup> M. Bakhtine: «Προβλήματα λογοτεχνίας και αισθητικής», σελ.60.

είναι συστατικό στοιχείο της καλλιτεχνικής μορφής» και αυτό ακριβώς δίνει στο θεώμενο ή στον αναγνώστη τη δυνατότητα να αυτοαναγνωρίζεται στο έργο τέχνης (αυτή η αυτοαναγνώριση είναι και η δημιουργική τελείωση του έργου). Η τέχνη (σε αντίθεση με τη μηχανιστική θεωρία της αντανάκλασης) προϋποθέτει την πραγματικότητα αλλά αντιπαρατίθεται επίσης σε αυτήν. Στην τέχνη ενεργοποιείται το δημιουργικό υποκείμενο, ο συγγραφέας όπως και ο αναγνώστης ως κοινωνικές υπάρξεις, υπερβαίνουν τις αλλοτριώσεις τους, οικειοποιούνται και αναμορφώνουν τον κόσμο.

## ο δομισμός

Ο ‘στρουκτουραλισμός’<sup>23</sup> έφερε στο προσκήνιο το κριτήριο της λειτουργίας: το κάθε στοιχείο του έργου υπάρχει για να κάνει το έργο να υπάρξει – και αυτή είναι η δικαίωσή του.<sup>24</sup> Η *δομή* είναι ένα κλειστό σύστημα μετασχηματισμών, μια αυτάρκης ολότητα που αυτορυθμίζεται και αυτοσυντηρείται με δικούς της νόμους. Ο μελετητής ενδιαφέρεται να περιγράψει τη σχέση των μερών της δομής μεταξύ τους, να βρει τους νόμους που διέπουν τη σχέση τους με το σύνολο και να νοηματοδοτήσει το μηχανισμό, τη λειτουργία του όλου. Η *δομή* δεν είναι ένα άθροισμα ιδιοτήτων, αλλά ένα οργανωμένο σύνολο *σχέσεων*. Επομένως η ποιητική δεν ενδιαφέρεται για το συγγραφέα ούτε για τον αναγνώστη ούτε για την εποχή (δηλαδή για την ιστορικότητα), αλλά για την λογοτεχνικότητα της λογοτεχνίας, για τις ιδιότητες που συνιστούν την ουσία της και τη διαφοροποιούν από άλλα είδη λόγου: μια φαινομενολογία του (γραπτού) κειμένου δηλαδή και ταυτόχρονα μια μικροσκοπική αναζήτηση των νόμων της τέχνης.<sup>25</sup>

Ο Στρουκτουραλισμός στράφηκε ενάντια στη φαινομενολογία, ενάντια στο υποκείμενο και την ιστορία. Πεδίο των αντιπαραθέσεων (δεκαετία του 1960), υπήρξε η γλώσσα, και οι μάχες που διεξήχθησαν ήταν φιλοσοφικές αλλά και πολιτικές.

Ως «διευρυμένος ρασιοναλισμός» (Levi-Strauss) ο στρουκτουραλισμός διατύπωσε τον πρώτο σημειολογικό του κανόνα: *Ο κώδικας ή το σημαίνον προηγείται του μηνύματος, δηλαδή του σημααινόμενου*. Η συνείδηση ή το βίωμα δεν προηγούνται της γλώσσας, δεν υπάρχει σκέψη έξω από

---

<sup>23</sup> Παρενθετικά, ο Frederic Jameson τον χαρακτηρίζει «φιλοσοφικό φορμαλισμό», φιλοσοφία δηλαδή των μοντέλων... Βλπ. γενικά για τον δομισμό την ανάλυση του Terry Eagleton: «Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας», εκδ. Οδυσσέας, σελ. 144-192. Επίσης: Tony Bennett: «Φορμαλισμός και Μαρξισμός», εκδ. Νεφέλη, σελ.11-12, 84-90.

<sup>24</sup> Η αρχή αυτή προέρχεται από τον καντιανό ορισμό του ωραίου: το ωραίο είναι «η μορφή της σκοπιμότητας χωρίς παράσταση ενός σκοπού». Θέμα της τέχνης είναι ο εαυτός της. Για τον Kant, επίσης, η τέχνη είναι η γέφυρα που κάνει δυνατή τη μετάβαση από τη θεωρητική στην ηθική ζωή.

<sup>25</sup> Viktor Sklovskij- Boris Eichenbaum: «Για τον φορμαλισμό», εκδ. Έρασμος, σελ.9-10.

τη γλώσσα, η συνείδηση και η σκέψη συγκροτούνται μέσα στη γλώσσα.<sup>26</sup> Για τη γαλλική σημειολογία, ριζοσπαστικότερα, δεν πρόκειται για την απλή πρωταρχία του σημαίνοντος, αλλά για την κυριαρχία του.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία του Claude Levi-Strauss αναζητούνται, μέσα από τη μελέτη της «πρωτόγονης σκέψης», οι σταθερές όλων των πολιτιστικών συστημάτων, ο *οικουμενικός κώδικας*, που θα μπορούσε να εξηγήσει την πολιτιστική ποικιλία, βλέποντας σ' αυτήν την πανανθρώπινη φύση, το «ανθρώπινο πνεύμα», που «ασυνείδητα» εκπονεί δομές.<sup>27</sup> Οι κοινωνικές δομές δεν είναι παρά δομές του πνεύματος, αντανακλούν τις *δομές του εγκεφάλου*. Το ζητούμενο ήταν να ανακαλυφθεί «εάν υπάρχει ένα είδος τάξης πίσω από την φαινομενική αταξία», την πολιτισμική ποικιλία, ένα είδος γραμματικής στις μυθικές ιστορίες των αγρίων, στο παράλογο του ονείρου, στο ασυνείδητο που διαφεύγει της λογικής. Το «αμετάβλητο» αυτό στην όποια ποικιλία ή στην (επιφανειακή εν τέλει) «διαφορά» έχει συνέπειες όσον αφορά στο *υποκείμενο*:<sup>28</sup> *το υποκείμενο υποτάσσεται στο νόμο του σημαίνοντος* (J.Lacan). Όταν νομίζουμε ότι εκφραζόμαστε ελεύθερα για κάτι, απατόμαστε, γιατί στην πραγματικότητα ο κώδικας (το σημαίνον) ορίζει τη κατάσταση. Δεν υπηρετεί η γλώσσα το υποκείμενο, αλλά αντίστροφα, το υποκείμενο υποτάσσεται στα σημαίνοντα συστήματα.<sup>29</sup> Βρίσκονται λοιπόν όλα ήδη μέσα εκεί. Ο λόγος είναι εκείνος που θεμελιώνει τους κοινωνικούς δεσμούς. Η δομή δε, είναι εκείνη που συγκροτεί τη συνείδησή μας, η δομή δηλαδή υποστασιοποιείται και διαχειρίζεται τις αντιλήψεις, τις πεποιθήσεις, τα πολιτικά μας πιστεύω. Οι ανθρώπινοι δεσμοί δεν είναι παρά συμβολικοί δεσμοί.<sup>30</sup> Η επιρροή των συμβόλων εντάσσει και καθυποτάσσει τους πιστούς και σε όλες τις περιπτώσεις οι αφηγήσεις, και η αφήγηση της ιστορίας, δε διαφέρουν και πολύ από την τελετουργική πειθώ των μυθικών αφηγήσεων στους πρωτόγονους. Οι «*πολιτικές ιδεολογίες*» διακήρυξε ο Levi-Strauss, δεν είναι παρά οι *μύθοι της εποχής μας*, και ότι

---

<sup>26</sup> Ο Bakhtine απέκλειε τη δυνατότητα να ανακαλύψουμε δεσμούς άμεσης αιτιότητας ανάμεσα στους κοινωνικούς όρους και την ιδεολογία (ως διαφορετικής τάξης φαινόμενα).

<sup>27</sup> Οι θέσεις του Claude Levi-Strauss για τη σχέσεις «πρωτόγονης» διανόησης και «πολιτισμένου νου», μύθου και επιστήμης, μύθου και ιστορίας, αναπτύσσονται περιληπτικά στο: Claude Levi-Strauss: «*Μύθος και νόημα*», εκδ. Καρδαμίτσα, κεφ. 1, 2, 4.

<sup>28</sup> «*Έχω την εντύπωση πως τα βιβλία μου γράφονται μέσω εμού και πως από τη στιγμή που πέρασαν μέσα από εμένα αισθάνομαι άδειος και ότι τίποτε δεν έχει απομείνει. (...) οι μύθοι σχηματίζονται μέσα στον άνθρωπο αλλά χωρίς αυτός να το γνωρίζει. (...) Ποτέ δεν είχα, και ακόμη δεν έχω το αίσθημα της προσωπικής μου ταυτότητας. Βλέπω τον εαυτό μου σαν το χώρο όπου συμβαίνει κάτι, αλλά δεν υπάρχει "εγώ", δεν υπάρχει "εμένα". Ο καθένας από εμάς είναι ένα είδος οδικής διασταύρωσης όπου συμβαίνουν διάφορα πράγματα. Το σταυροδρόμι είναι εντελώς παθητικό ' κάτι συμβαίνει εκεί. Ένα διαφορετικό πράγμα, εξίσου έγκυρο, συμβαίνει κάπου αλλού. Δεν υπάρχει επιλογή, είναι απλά θέμα τύχης» (Claude Levi-Strauss: «*Μύθος και νόημα*», σελ.23-24).*

<sup>29</sup> «*η γραμματική διάταξη μιας γλώσσας είναι το a priori εκείνου που μπορεί να εκφραστεί μέσα της. Η αλήθεια του λόγου είναι παγιδευμένη από τη φιλολογία*» (M. Foucault: «*Οι λέξεις και τα πράγματα*», εκδ. Γνώση, σελ. 411).

<sup>30</sup> Αυτός είναι ο λόγος που θεσμοί όπως το κράτος, η εκκλησία, τα κόμματα, δίνουν τόση προσοχή για ό,τι συγκροτεί τα συμβολικά τους (σημαίνοντα) συστήματα (εικόνες, λάβαρα, σημαίες αλλά και ειδικό γλωσσικοί κώδικες απαραίτατοι για τους πιστούς...).

βιώνουμε ως σημασία της ιστορίας (κάτι που εγκαθιστά την ομοψυχία όπως και στις αρχαϊκές κοινότητες) δεν είναι παρά η μυθική σημασία της ιστορίας.<sup>31</sup>

Το αποτέλεσμα εν τέλει από όλα αυτά είναι η αποπομπή του ανθρώπου από τον κόσμο, ο «θάνατος του υποκειμένου». Έξω από τον κώδικα, έξω από την επιβεβλημένη τάξη δεν υπάρχει παρά η παράνοια και η τρέλα. Ο κώδικας απορρίπτει ό,τι βρίσκεται πέρα από το λόγο του, το λόγο της κοινότητας, απορρίπτει δηλαδή την ατομική εμπειρία, και μ' αυτόν τον τρόπο κατασκευάστηκε αυτό που ονομάζουμε τρέλα. Η τρέλα δεν είναι παρά το «άλλο», που πρέπει να αφομοιωθεί στο «ίδιο» για να γίνει αποδεκτό. Οι στρουκτουραλιστικές θεωρίες εγκαθιστούν ένα χάσμα ανάμεσα στη γλώσσα και το βίωμα. Η γλώσσα δεν είναι η «πρακτική συνείδηση» του Marx, παρά είναι η *τάξη του κυρίαρχου λόγου*, που δεν ανέχεται την ετερότητα και δημιουργεί νοήματα ταυτιζόμενη με τον εαυτό της. Η επαφή της με την πραγματικότητα είναι η επαφή με το ά-σκεπτο.

Στην επιστημολογία του L.Althusser το νόημα αντιπαράκειται στη συνείδηση και καταγγέλλονται οι ιδεολογικές χρήσεις του ανθρωπισμού. Το ζητούμενο είναι η απομυστικοποίηση της ιδεολογικής συγκρότησης, δηλαδή της συνείδησης των υποκειμένων.<sup>32</sup>

Η *λογοτεχνία* στον Althusser τοποθετείται κατά κάποιον τρόπο στον *ενδιάμεσο χώρο* μεταξύ *γνώσης και ιδεολογίας*, και αυτό χάρη στην «*αποξένωση*» ή «*αποστασιοποίηση*» (με τους όρους των φορμαλιστών ή του Brecht αντίστοιχα).<sup>33</sup> Ο Althusser διαπιστώνει στα «καλά» λογοτεχνικά έργα αυτό που ονομάζει «*δισυμετρική – κριτική δομή*». Έχουμε, για παράδειγμα, σε κάποια έργα του Brecht, μια διπλή χρονικότητα, αυτή τη «*σιωπηρή αντιπαράθεση μιας συνείδησης (που βιώνει τη δική της κατάσταση με το διαλεκτικό-δραματικό τρόπο και θεωρεί ότι όλος ο κόσμος κινείται από τα δικά της ελατήρια) και μιας πραγματικότητας. Αδιάφορης, άλλης (...)*» και αυτή η αντιπαράθεση «*επιτρέπει την εγγενή κριτική των αυταπατών της συνείδησης*». Το κριτικό αποτέλεσμα προκύπτει όχι από το γεγονός ότι η συνείδηση αναγνωρίζει τις εσωτερικές της αντιφάσεις, αλλά ότι ανακαλύπτει

<sup>31</sup> Για τον V. Descombes «η ίδια η ιδέα της σημασίας της ιστορίας εξευτελίζεται από τη σημειολογία» (V. Descombes: «*Το ίδιο και το άλλο*», εκδ. Praxis, σελ.134).

<sup>32</sup> «*Καθώς [το άτομο] δεν αντιλαμβάνεται την ιδεολογία, εκλαμβάνει την εκ μέρους του αντίληψη των πραγμάτων και του κόσμου ως αντίληψη των «πραγμάτων καθεαυτών», χωρίς να συνειδητοποιεί ότι αυτή η αντίληψη του δίδεται μόνο μέσα από το πέπλο των ιδεολογικών μορφών, τις οποίες δεν υποψιάζεται*» (L.Althusser).

Βλπ. και: Tony Bennett: «*Φορμαλισμός και Μαρξισμός*», εκδ. Νεφέλη, σελ.47-54, 130-144, 152-165. Terry Eagleton: «*Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας*», εκδ. Οδυσσέας, σελ.254-256. Αριστείδης Μπαλτάς: «*Για την επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ*», (εκδ. Νήσος). Φουρτούνης Γιώργος: «*Για τους όρους θεμελίωσης της επιστημολογίας του Αλτουσέρ*», Virtual School, *The sciences of education Online*, τόμος 1, τεύχος 3.

<sup>33</sup> Για τους «*άλτουσεριανούς*» P. Macherey – E.Balibar, η λογοτεχνία ορίζεται από την ικανότητά της να *αποκαλύπτει και να υπονομεύει, από τα μέσα, τους όρους θέασης του κόσμου που προτείνει η εκάστοτε κυρίαρχη ιδεολογία*. Τα έργα δε της τέχνης «*είναι διεργασίες και όχι αντικείμενα ‘ ουδέποτε παράγονται “μία και καλή” ‘ υπόκεινται σε διαρκή “αναπαραγωγή” (...)* Δεν υπάρχει αιώνια τέχνη, δεν υπάρχουν καθηλωμένα και αμετακίνητα έργα» (Pierre Macherey –Etienne Balibar: «*Για τη λογοτεχνία και τη γλώσσα*», εκδ. Αγώνας).

κάτι το ριζικά «διαφορετικό από τον εαυτό της».<sup>34</sup> Δημιουργείται τελικά μια ανισορροπία ανάμεσα στην αυτοσυνείδηση (ιδεολογία) που επιθυμεί να είναι το κέντρο του κόσμου, και το πραγματικό, την ιστορία, που πάντα ξεπερνά την ατομική συνείδηση, γιατί είναι πάντα κάπου εκεί έξω. Αυτή η ανισορροπία επιφέρει στο τέλος την «εξαφάνιση» του ήρωα (το ίδιο το έργο καθιστά τους ήρωες αδύνατους, τους εξουδετερώνει). Και επειδή κάθε συνείδηση είναι ιδεολογία, εκείνος που τελικά αποπέμπεται από τις αφηρημένες δομές του έργου είναι ο άνθρωπος γενικά.<sup>35</sup>

## προς τον μετα-δομισμό

Σύμφωνα με τον Saussure, το νόημα στη γλώσσα είναι αποκλειστικά θέμα *διαφοράς*, το σημαίνόμενο είναι προϊόν της διαφοράς μεταξύ δύο σημαίνοντων.<sup>36</sup> Είναι όμως επίσης προϊόν της διαφοράς ανάμεσα σε πολλά άλλα σημαίνοντα.<sup>37</sup> Ο γεγονός αυτό θέτει υπό αμφισβήτηση την σωσυριανή θεώρηση του σημείου ως μιας άψογης συμμετρικής ενότητας ανάμεσα σε ένα σημαίνον και ένα σημαίνόμενο. Το νόημα είναι τελικά το *ξετύλιγμα ενός δυναμικά ατέρμονου παιχνιδιού σημαίνοντων*. «*Το σημαίνον δεν μας αποφέρει άμεσα ένα σημαίνόμενο, όπως ο καθρέφτης το είδωλό ' δεν υπάρχει καμία αρμονική ένα προς ένα σειρά αντιστοιχιών μεταξύ του επιπέδου των σημαίνοντων και του επιπέδου των σημαίνόμενων στη γλώσσα*».<sup>38</sup> Ούτε όμως μεταξύ σημαίνοντος και σημαίνόμενου υπάρχει κάποια σταθερή διάκριση: κοιτώντας το *λεξικό*, ψάχνοντας τη σημασία (σημαίνόμενο) ενός σημαίνοντος, το μόνο που θα βρούμε εκεί είναι ακόμη περισσότερα σημαίνοντα... «*τα σημαίνοντα μετασχηματίζονται διαρκώς σε σημαίνόμενα και αντιστρόφως, και δεν θα φτάσουμε ποτέ σε κάποιο τελικό σημαίνόμενο που να μην είναι και σημαίνον*».

Το νόημα, λοιπόν, δεν είναι άμεσα παρόν σε ένα σημείο (εφόσον το νόημα ενός σημείου έγκειται στο τι δεν είναι το σημείο), βρίσκεται διασκορπισμένο σε ολόκληρη την αλυσίδα των

<sup>34</sup> L. Althusser: «*Για τον Marx*», εκδ. Γράμματα, σελ.143.

<sup>35</sup> Ρήξη της αυτοσυνείδησης, της ιδεολογίας, με το άλλο, το πραγματικό, τις πραγματικές συνθήκες: η συνείδηση είναι ασυμβίβαστη με την ιστορική γνώση. Στην αυτοκριτική του ο Althusser εγκαταλείπει την *απόλυτη αντίθεση συνείδησης-γνώσης* και παραχωρεί θέση στο ανθρώπινο βίωμα (ως *μερική* συνείδηση των πραγματικών συνθηκών).

<sup>36</sup> «*Το γλωσσικό σημείο ενώνει, γράφει ο Saussure, όχι ένα πράγμα και ένα όνομα, αλλά μία ιδέα και μία ακουστική εικόνα. Αυτή η τελευταία δεν είναι ο υλικός ήχος, πράγμα καθαρά φυσικό, αλλά το ψυχικό απότύπωμα του ήχου αυτού, η παράσταση που μας δίνει γι' αυτόν η μαρτυρία των αισθήσεών μας*». Το γλωσσικό σημείο είναι λοιπόν μια ψυχική οντότητα, η ιδέα είναι το σημαίνόμενο (signifié) και η ακουστική εικόνα το σημαίνον (signifiant). Ο δεσμός των δύο αυτών είναι *αυθαίρετος*. Το σημαίνον, όντας ακουστικής φύσης, ξετυλίγεται μέσα στο χρόνο μόνο, και έχει τα ανάλογα χαρακτηριστικά: αντιπροσωπεύει μια έκταση η οποία μπορεί να μετρηθεί σε μία μόνο διάσταση, τη γραμμική. Το αυθαίρετο του σημείου εγγυάται τη *σταθερότητα* της γλώσσας, την αντίστασή της σε οποιαδήποτε *ιδιωτική* προσπάθεια αλλαγής (η αλλαγή μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο από κοινωνικούς και ιστορικούς παράγοντες. Ο Emile Benveniste θεωρεί πως η συνεύρεση μιας έννοιας με την ηχητική της παράσταση όχι μόνο δεν είναι αυθαίρετη, αλλά είναι και απολύτως αναγκαία.

<sup>37</sup> Terry Eagleton: «*Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας*», εκδ. Οδυσσέας, σελ.193.

<sup>38</sup> «*Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας*», σελ.194.

σημαινόντων, δεν μπορεί να καθλωθεί. Και αλλιώς: το νόημα *δεν ταυτίζεται ποτέ με τον εαυτό του* (το σημείο είναι αυτό που είναι μόνο και μόνο επειδή δεν είναι κάποιο άλλο σημείο) ‘είναι κάτι υπό αίρεση, αναβαλλόμενο και αναμενόμενο.

Όλα τα παραπάνω συνεπάγονται τελικά ότι η γλώσσα, αντί να είναι μια αυστηρά καθορισμένη και σαφώς οροθετημένη δομή με συμμετρικές μονάδες σημαινόντων και σημαινόμενων, «μοιάζει περισσότερο με έναν χωρίς όρια ιστό άτακτα αναπτυγμένο, όπου μια συνεχής εναλλαγή και κυκλοφορία στοιχείων συντελείται χωρίς κανένα στοιχείο να μπορεί να καθοριστεί απόλυτα, αφού τα πάντα συναρτώνται φέρνοντας τα ίχνη όλων των άλλων στοιχείων»<sup>39</sup>. Εφόσον μάλιστα η γλώσσα είναι κάτι από το οποίο συγκροτούμαι, δεν μπορώ να είμαι ποτέ *πλήρως παρών* σε σένα με όσα λέω ή γράφω, αλλά και ποτέ παρών και στον εαυτό μου (δεν έχω κανένα καθαρό νόημα ή μια άψογη εμπειρία). Πίσω από την δυτική προκατάληψη μιας σταθερής δυσφήμισης της γραφής (εμμεσότητα, μηχανική μεταγραφή της ομιλίας, απομάκρυνση από τη συνείδηση) ως νεκρής, αλλοτριωμένης μορφής έκφρασης και ύμνησης της ζώσας φωνής (στην πράξη της ομιλίας μοιάζω να συμπίπτω με τον εαυτό μου), βρίσκεται μια συγκεκριμένη αντίληψη για τον «άνθρωπο»: ο άνθρωπος είναι ικανός να δημιουργήσει και να εκφράσει αυθόρμητα τα νοήματά του, να έχει πλήρη έλεγχο του εαυτού του και να εξουσιάζει τη γλώσσα ως διαφανές εκφραστικό μέσο της εσώτερης ύπαρξής του.

Εκτός από αυτόν τον «φωνοκεντρισμό» που περιγράψαμε, η δυτική φιλοσοφία είναι και «λογοκεντρική», *δέσμια μιας πίστης σε κάποια τελική “λέξη”, παρουσία, ουσία, αλήθεια ή πραγματικότητα* η οποία θα λειτουργήσει ως βάση της κάθε σκέψης, γλώσσας και εμπειρίας. Έχει αποζητήσει έντονα *το σημείο το οποίο θα δώσει νόημα σε όλα τα άλλα* – το “*υπερβατικό σημαίνον*” – καθώς και το θεμελιακό, αδιαμφισβήτητο νόημα στο οποίο μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι στραμμένα όλα τα σημεία (το “*υπερβατικό σημαίνόμενο*”: ο Θεός, η Ιδέα, το Παγκόσμιο Πνεύμα, το εγώ, η ουσία, η ύλη κ.ο.κ). Εφόσον κάθε μια από αυτές τις έννοιες ευελπιστεί να *θεμελιώσει* ολόκληρο το σύστημα της σκέψης και της γλώσσας μας, θα πρέπει η ίδια να βρίσκεται πέρα από αυτό, όντας αμόλυντη από το παιχνίδι των διαφορών. Θα μιλάγαμε λοιπόν τότε, για το νόημα των νοημάτων.

Ωστόσο, κάθε παρόμοιο νόημα είναι μύθος. Δεν υπάρχει έννοια που να μην εμπλέκεται σε ένα ανοιχτό παιχνίδι σήμανσης, που να μην είναι διαποτισμένη με ίχνη άλλων ιδεών ‘συμβαίνει όμως ορισμένες σημασίες να εξυψώνονται από τις κοινωνικές ιδεολογίες σε μια προνομιούχο θέση.

Ο Jacques Derrida, αποκαλεί «*μεταφυσικό*» κάθε σύστημα σκέψης το οποίο στηρίζεται σε μια αδιάσειστη βάση, σε μια πρώτη αρχή ή αδιαμφισβήτητη αιτία πάνω στην οποία είναι δυνατό να οικοδομηθεί μια ολόκληρη ιεραρχία νοημάτων. Αν εξετάσουμε αυτές τις πρώτες αρχές, λέει ο

---

<sup>39</sup> «Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας», σελ.196.

Derrida, θα δούμε ότι είναι πάντα δυνατό να τις «αποδομήσουμε» ‘ μπορούμε δηλαδή να καταδείξουμε ότι είναι παράγωγα ενός συγκεκριμένου συστήματος νοήματος, και όχι αυτό που στηρίζει το σύστημα εξωτερικά. Οι τέτοιου είδους πρώτες αρχές συνήθως ορίζονται από αυτό πού αποκλείουν, αποτελούν μέρος των (δομιστικών) “*δυναδικών αντιθέσεων*”. Ο αποδομισμός θεωρεί ότι οι δυναδικές αυτές αντιθέσεις αντιπροσωπεύουν ένα τρόπο αντίληψης χαρακτηριστικό των ιδεολογιών, στις οποίες αρέσει να χαράζουν αυστηρά όρια μεταξύ του *αποδεκτού και του μη αποδεκτού, του εγώ και του μη εγώ, της αλήθειας και του ψεύδους, της σημασίας και της έλλειψής της, του κεντρικού και του περιφερειακού, της λογικής και της τρέλας, της επιφάνειας και του βάθους*. Είναι δυνατόν λοιπόν να καταδείξουμε ότι *ο ένας όρος μιας αντίθεσης ενυπάρχει κρυφά στον άλλο*. Σε αντίθεση με το δομισμό, ο οποίος αρκούνταν να τεμαχίζει το κείμενο σε αντιθέσεις όπως χαμηλό/ υψηλό, φως/ σκοτάδι, φύση/ πολιτισμός, κ.ο.κ., ο αποδομισμός προσπαθεί να δείξει ότι τέτοιες αντιθέσεις, προκειμένου να διατηρηθούν, μερικές φορές παρασύρονται και αυτοανατρέπονται ή αυτοακυρώνονται, ή χρειάζεται να εκτοπίσουν στο περιθώριο του κειμένου ορισμένες λεπτομέρειες τις οποίες είναι δυνατόν να επαναφέρουμε ώστε να φέρουν σε δύσκολη θέση αυτές τις αντιθέσεις. Η τακτική είναι να δείξουμε πως τα κείμενα καταλήγουν να φέρνουν σε αμηχανία το κυρίαρχο σύστημα της λογικής τους.

Αυτά τελικά, δεν αφορούν μόνο ορισμένα είδη γραφής, αλλά την ίδια τη φύση της γραφής, μια και στην γραφή υπάρχει κάτι το οποίο διαφεύγει από όλα τα συστήματα και τις λογικές, υπάρχει «*ένα συνεχές τρεμόσβημα, μια υπερχειλίση και διάσπαση του νοήματος*» – αυτό που ο Derrida αποκαλεί «*διασπορά*». Η γραφή λειτουργεί με τη διαφορά, όμως η διαφορά δεν είναι μια έννοια, κάτι που μπορούμε να σκεφτούμε. Ένα κείμενο μπορεί να μας «δείξει» κάτι σχετικά με τη φύση του νοήματος και της νοηματοδότησης, το οποίο δεν είναι ικανό να το διατυπώσει ως πρόταση. Κατά τον Derrida όλη η γλώσσα εμφανίζει αυτό το «*πλέονασμα*» έναντι της ακριβούς σημασίας. Ο αποδομισμός *απορρίπτει την αντίθεση λογοτεχνικό/ μη λογοτεχνικό, όπως και κάθε απόλυτη διάκριση*. Η έννοια της γραφής είναι έτσι μια πρόκληση στην ίδια την ιδέα της δομής, μια και η τελευταία προϋποθέτει πάντα ένα κέντρο, μια σταθερή αρχή, μια ιεραρχία νοημάτων, μια στέρεα βάση.<sup>40</sup>

Η σωσυριανή ιδέα ότι το σημείο είναι πάντα θέμα ιστορικής και πολιτισμικής σύμβασης αποτελεί γενικά κεντρικό θέμα των αναλύσεων του Rolan Barthes. Γι’ αυτόν το «*υγιές*» *σημείο είναι εκείνο που ελκύει την προσοχή στη συμβατικότητα του* – αυτό που δεν προσπαθεί να δώσει την εντύπωση ότι είναι «*φυσικό*». Τα («*φυσικά*») σημεία που προβάλλουν ως ο μόνος δυνατός τρόπος θεώρησης του κόσμου, είναι εξαιτίας αυτού του γεγονότος αυταρχικά και ιδεολογικά. Μία από τις λειτουργίες της

---

<sup>40</sup> J. Derrida: «*Περί Γραμματολογίας*», εκδ. Γνώση.

ιδεολογίας είναι το να καθιστά την κοινωνική πραγματικότητα «φυσική», να δείχνει αθώα και αμετάβλητη. Με αυτήν την έννοια η *ιδεολογία* είναι ένα είδος σύγχρονης μυθολογίας, ένα πεδίο που έχει απαλλαγεί από την αμφισημία και την εναλλακτική πιθανότητα. Κατά τον Barthes, ο *ρεαλισμός* είναι μια λογοτεχνική ιδεολογία που αντιστοιχεί σε αυτή τη «φυσική στάση». Η ρεαλιστική λογοτεχνία τείνει να συγκαλύπτει την κοινωνικά ποικίλλουσα ή κατασκευασμένη φύση της γλώσσας. Μια μορφή «κανονικής», φυσικής γλώσσας υποτίθεται ότι αποδίδει την πραγματικότητα «έτσι όπως είναι»<sup>41</sup> το ρεαλιστικό ή αναπαραστατικό σημείο δεν θεωρείται μεταβλητή οντότητα καθορισμένη από τους κανόνες ενός μεταβλητού συστήματος σημείων, αλλά μάλλον ένα διάφανο παράθυρο στο αντικείμενο ή στο πνεύμα.

Για τον Barthes το σημείο ως «αντανάκλαση», «έκφραση», ή «αναπαράσταση» αρνείται τον *παραγωγικό* χαρακτήρα της γλώσσας, αρνείται το γεγονός ότι αυτό που θεωρούμε «πραγματικό» συναρτάται με τις μεταβλητές δομές σημασιολόγησης μέσα στις οποίες ζούμε. Το «*διπλό*» σημείο του Barthes είναι εκείνο που αποκαλύπτει την υλική του υπόσταση την ίδια στιγμή που μεταδίδει ένα νόημα.

Για τον ύστερο Barthes,<sup>41</sup> τα πιο αιγιματικά για την κριτική κείμενα δεν είναι εκείνα που μπορούν να διαβαστούν αλλά τα «*εγγράψιμα*» (συνήθως μοντερνιστικά), όσα δηλαδή ενθαρρύνουν τον κριτικό να τα μεταφέρει σε διαφορετικούς λόγους, να παράγει το δικό του/ της ημι-αυθαίρετο παιχνίδι νοήματος σε πείσμα του ίδιου του έργου. Ο αναγνώστης περνάει από το ρόλο του καταναλωτή στο ρόλο του παραγωγού.<sup>42</sup> Το «εγγράψιμο» κείμενο δεν διαθέτει κάποιο καθορισμένο νόημα, κάποια σταθερά σημασιόμενα, αλλά είναι πολλαπλό και διάχυτο. Δεν υπάρχει αρχή και τέλος, δεν υπάρχουν μη αντιστρέψιμες ακολουθίες, καμία ιεραρχία κειμενικών επιπέδων για να μας πληροφορήσει τι είναι περισσότερο και τι λιγότερο σημαντικό. Όλα τα λογοτεχνικά κείμενα υφαινούνται από άλλα λογοτεχνικά κείμενα, με την έννοια ότι κάθε λέξη ή φράση ή απόσπασμα είναι μια επανεπεξεργασία άλλων γραπτών. Δεν υπάρχει λογοτεχνική «πρωτοτυπία», δεν υπάρχει ένα αρχικό λογοτεχνικό έργο, όλη η λογοτεχνία είναι «*διακειμενική*». Το έργο δεν μπορεί να προσδιοριστεί μέσω μιας έκκλησης στο συγγραφέα, μια και ο «*θάνατος του συγγραφέα*» είναι ήδη γεγονός<sup>43</sup> ακόμη και η βιογραφία του συγγραφέα δεν έχει κανένα ειδικό προνόμιο, μπορεί εξίσου να αποδομηθεί. Η γλώσσα είναι εκείνη που μιλάει στη λογοτεχνία.

---

<sup>41</sup> απόσχιση του από τον δομισμό με την μελέτη της νουβέλας του Balzac "Sarrazine S/Z": τώρα το κείμενο δεν αντιμετωπίζεται ως σταθερό αντικείμενο και δεν υπάρχει πλέον η βλέψη της επιστημονικής αντικειμενικότητας.

<sup>42</sup> χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μπορούμε να κάνουμε το κείμενο να μας αποφέρει οποιοδήποτε νόημα.



Ο Michel Foucault<sup>43</sup> υποστηρίζει ότι η *λειτουργία του συγγραφέα* στη Δύση είναι *ρυθμιστική*. Το όνομά του είναι μια κοινωνική, οικονομική και νομική κατασκευή, που χρησιμοποιείται για να «ταξινομηθεί μαζί ένας συγκεκριμένος αριθμός κειμένων, για να οριστούν, να διαφοροποιηθούν και να αντιπαραβληθούν με τα άλλα», για να αποκτήσει η γραφή «μια κάποια ενότητα». Η θεώρηση του Συγγραφέα ως ιδιοφυούς δημιουργού τον κάνει να απολαμβάνει μια εξουσία αντίστοιχη με εκείνη του θεού-δημιουργού.

Με βάση τις θέσεις του Foucault, μπορούμε, μέσα στο λόγο του συγγραφέα και των συγχρόνων του, να αναζητήσουμε την «τάξη του λόγου» και τη «θέληση αλήθειας της εποχής» και τον τρόπο που ο ίδιος συμμορφώνεται ή αντιστέκεται, τη διαδικασία δηλαδή συγκρότησής του. Συγκροτείται ένα ερευνητικό πεδίο το οποίο ορίζεται όχι μόνο από ό,τι λέγεται, αλλά και από ό,τι δεν λέγεται, από όλους δηλαδή τους δυνατούς λόγους που θα μπορούσαν να εκφέρονται στην εποχή και για όλα τα δυνατά αντικείμενα αναφοράς, που περιστέλλονται δημιουργώντας έτσι φαινόμενα *ακρωτηριασμού* του λόγου και έκλειψης της πραγματικότητας. Οι μηχανισμοί, μέσα από τους οποίους οι θεσμοί διοχετεύουν τους ελέγχους, τις απαγορεύσεις και τις νομιμοποιήσεις τους, από τη ρητή απαγόρευση, τη λογοκρισία, την ιδεολογική και αισθητική κριτική έως το γούστο του κοινού και τις απαιτήσεις των εκδοτών, μπορούν να εξεταστούν στην πολιτική και κοινωνική ιστορία τους και στο επίπεδο του ίδιου του λόγου.

Σύμφωνα με τον Foucault μπορούμε να απομονώσουμε μία ομάδα *-εσωτερικών* αυτή τη φορά- διαδικασιών ελέγχου και περιορισμού, μια και οι ίδιες οι αγορεύσεις «αυτοελέγχονται». Αυτές οι διαδικασίες χρησιμεύουν σαν αρχές ταξινόμησης, διάταξης, διανομής, «σαν να πρόκειται να κυριαρχήσουν σε μια άλλη διάσταση της αγόρευσης: σ' αυτή του συμβάντος και της τύχης».

(Το σχόλιο καταρχήν: «Δεν υπάρχει από τη μία μεριά μια κατηγορία θεμελιωδών και δημιουργικών αγορεύσεων, δοσμένη μία για πάντα και από την άλλη ο σωρός εκείνων που επαναλαμβάνουν, εξηγούν και σχολιάζουν. Πολλά από τα σπουδαία κείμενα επισκιάζονται και εξαφανίζονται και καμιά φορά τα σχόλια είναι εκείνα που διεκδικούν την πρώτη θέση». Το σχόλιο οφείλει να πρωτοπεί αυτό που εντούτοις έχει ήδη ειπωθεί και να επαναλαμβάνει αδιάκοπα αυτό που ωστόσο ποτέ δεν ειπώθηκε. Επιτρέπει μεν να ειπωθεί κάτι διαφορετικό από αυτό το ίδιο το κείμενο, υπό τον όρο όμως αυτό το ίδιο το κείμενο να αποτελεί τη βάση του σχολίου...)

«Πιστεύω ότι υπάρχει ακόμη μία αρχή ακρωτηριασμού της αγόρευσης (...) Πρόκειται για τον δημιουργό. Εξυπακούεται βέβαια τον δημιουργό όχι σαν αυτόν που μιλάει και συντάσσει προφορικά ή γραπτά ένα κείμενο, αλλά τον δημιουργό σαν αρχή της συγκρότησης της αγόρευσης, σαν ενότητα και καταγωγή της σημασίας του κειμένου, σαν εστία της συνάφειάς του». Υπάρχουν γύρω μας

---

<sup>43</sup> M. Foucault, "What is an Author?".

«αγορεύσεις που κυκλοφορούν και που δεν χρωστούν την αποτελεσματικότητα ή τη σημασία τους στον δημιουργό στον οποίο τις αποδίδουμε: καθημερινές κουβέντες που σβήνονται αμέσως ‘ διατάγματα ή συμβόλαια που απαιτούν υπογράφοντες και όχι δημιουργούς ‘ τεχνικές συνταγές που κυκλοφορούν μέσα στην ανωνυμία». Αλλά στους τομείς όπου η απόδοση σε κάποιον δημιουργό είναι ο κανόνας (λογοτεχνία, φιλοσοφία, επιστήμες) αυτή δεν παίζει πάντοτε τον ίδιο ρόλο: η απόδοση του κειμένου σε έναν συγγραφέα, τον Μεσαίωνα, μέσα στην τάξη του επιστημονικού λόγου, λειτουργεί σαν δείκτης αλήθειας, επιστημονικής αξίας. Αργότερα, από τον 17ο αιώνα δεν λειτουργεί πια παρά για να ονοματίσει ένα θεώρημα, ένα αποτέλεσμα, ένα σύνδρομο. Στη τάξη της φιλολογικής αγοράς, αντιθέτως, η λειτουργία του συγγραφέα εντεινόταν αδιάκοπα. Από τις αφηγήσεις, τα ποιήματα, τα δράματα ή τις κωμωδίες που κυκλοφορούσαν σε σχετική ανωνυμία, ζητείται τώρα να πουν από πού κατάγονται και ποιος τα έγραψε. Ζητείται τώρα από τον συγγραφέα να αποκαλύψει ή και να γίνει, παρά τη θέλησή του, ο φορέας των κρυμμένων νοημάτων των κειμένων του. *«Το άτομο που καταπιάνεται να γράψει ένα κείμενο (...) παίρνει για λογαριασμό του τη λειτουργία του δημιουργού. Ό,τι και να γράφει, ό,τι σχεδιάζει σα πρόχειρο, σαν προσχέδιο του έργου ή και ό,τι αφήνει απραγμάτευτο πρόκειται να ξεχαστεί σαν καθημερινή κουβέντα».* *«Το σχόλιο περιορίζει την απρόβλεπτη έκβαση του λόγου μέσα από μια ταυτότητα που έχει τη μορφή της επανάληψης και του ομοιότυπου. Η αρχή του δημιουργού περιορίζει αυτή την ίδια απρόβλεπτη έκβαση μέσα από μια ταυτότητα που έχει τη μορφή της ατομικότητας και του εγώ».*<sup>44</sup>

Η κίνηση από το δομισμό στον μεταδομισμό είναι μια κίνηση από το έργο στο κείμενο: μια μετατόπιση από το να θεωρούμε το ποίημα ή το μυθιστόρημα ως κλειστή οντότητα, εφοδιασμένη με καθορισμένα νοήματα προς αποκρυπτογράφηση, στο να τα θεωρούμε ως άενα παιχνίδι σημαινόντων τα οποία δεν μπορεί ποτέ να καθηλωθούν σε ένα και μόνο κέντρο, ουσία ή νόημα.

Στο δοκίμιό του *«Ο Βαθμός Μηδέν της Γραφής»* (1953) ο R.Barthes χαρτογραφεί την ιστορική εκείνη μεταβολή κατά την οποία, η γραφή καθίσταται μια *«αμετάβατη» πράξη*<sup>45</sup>: η ίδια η γλώσσα προτείνεται κατά κάποιον τρόπο ως εναλλακτική λύση στα κοινωνικά προβλήματα – απορρίπτεται η ιδέα ότι γράφουμε για κάποιο θέμα απευθυνόμενοι σε κάποιους και η γλώσσα γίνεται καθ’ εαυτή το κέντρο της προσοχής. Η γραφή ως αυτοσκοπός και πάθος ‘ το αντικείμενο αναφοράς αναστέλλεται μέσα από μια ναρκισσιστική εσωστρεφή κίνηση. Η γραφή αποζητά την *«καθαρότητα της σιωπής»* ενάντια στο κοινωνικό νόημα ή επιζητά την αυστηρή ουδετερότητα, ένα *«βαθμό γραφής μηδέν»*. Στην *«Απόλαυση του Κειμένου»* (1973) ο Barthes, αποστρεφόμενος τον

<sup>44</sup> Βλπ. M. Foucault *«Η τάξη του λόγου»*, εκδ. Ηριδανός.

<sup>45</sup> Γάλλοι συμβολιστές του 19<sup>ου</sup> αι.

«Πολιτικό Πατέρα», τις θεωρίες, τις ιδεολογίες, τα καθορισμένα νοήματα αντιτείνει την γραφή ως έναν ανεξάρτητο θύλακα. Η ανάγνωση δεν είναι γνώση αλλά ερωτικό παιχνίδι.

Γράφει ο R. Barthes: «Μια ολόκληρη μικρή μυθολογία τείνει να μας κάνει να πιστέψουμε πως η απόλαυση (και ιδιαίτερα η απόλαυση του κειμένου) είναι μια ιδέα της δεξιάς. Η δεξιά, ζαποστέλνει με ανάλογο τρόπο προς την αριστερά κάθε τι που είναι αφηρημένο, πληκτικό, πολιτικό, κρατώντας για τον εαυτό της την απόλαυση (...) Και στην αριστερά, από ηθικολογία (...) θεωρούν ύποπτο, περιφρονούν κάθε “κατάλοιπο ηδονισμού”. Οι δεξιοί διεκδικούν την απόλαυση ενάντια στη νοητικότητα, ενάντια στη λογιότητα: πρόκειται για τον παλιό αντιδραστικό μύθο της καρδιάς ενάντια στο μυαλό, της αίσθησης ενάντια στην έλλογη σκέψη, της (ζεστής) “ζωής” ενάντια στην (ψυχρή) “αφαίρεση” (...) Οι αριστεροί αντιπαραθέτουν τη γνώση, τη μέθοδο, τη στράτευση, τον αγώνα στην “απλή τέρψη” (κι ωστόσο: αν η γνώση ήταν τερπνή;). Και από τις δύο πλευρές, τούτη η αλλόκοτη ιδέα, πως η απόλαυση είναι πράγμα απλό, γι’ αυτό και τη διεκδικούν ή την περιφρονούν. Η απόλαυση δεν είναι, ωστόσο, στοιχείο του κειμένου, δεν είναι ένα κατάλοιπο αφέλειας ‘δεν εξαρτιέται από κάποια λογική της νόησης και της αίσθησης. Είναι ένα έρμαιο, κάτι που είναι μαζί και επαναστατικό και α-κοινωνικό και που δεν μπορεί να το αναλάβει καμία ομάδα, καμία νοοτροπία, καμία ιδιόλεκτος. Κάτι ουδέτερο; (...) είναι σκανδαλώδης: όχι γιατί είναι ανήθικη, αλλά γιατί είναι α-τοπική»<sup>46</sup>.

Ο R. Barthes θέτει ένα κριτήριο ανάμεσα στην κακή και στην καλή λογοτεχνία: «Κακή λογοτεχνία είναι αυτή που χρησιμοποιεί μια αγαθή συνείδηση πλήρων εννοιών και καλή λογοτεχνία, αντίθετα, είναι αυτή που μάχεται ανοιχτά με τον πειρασμό της έννοιας».<sup>47</sup> Το κείμενο της πρωτοπόρας λογοτεχνίας δεν αποτελεί μόνο «μεταμόρφωση», αλλά ουσιαστικά είναι «μεταστοιχείωση», που σημαίνει τελικά «παραμόρφωση» του κώδικα της γλώσσας: «Θα φτάσω ως το σημείο να ηδονίζομαι με μια παραμόρφωση της γλώσσας και η κοινή γνώμη θα βάλει τις φωνές γιατί δεν θέλει να παραμορφώνεται η φύση».<sup>48</sup>

Για τον Paul de Man,<sup>49</sup> η λογοτεχνική γλώσσα υπονομεύει σταθερά το ίδιο της το νόημα. Όλη η γλώσσα είναι βαθιά μεταφορική, λειτουργεί με μεταφορικές εκφράσεις και σχήματα λόγου. Η φιλοσοφία, οι νόμοι, η πολιτική θεωρία λειτουργούν με τη μεταφορά, όπως και τα ποιήματα, και ως εκ τούτου είναι εξίσου μυθοπλαστικές. Η γλώσσα προδίδει την επίπλαστη και αυθαίρετη φύση της ενώ η αμφισημία ανάμεσα σε ένα κυριολεκτικό και ένα μεταφορικό νόημα γίνεται περισσότερο εμφανής στην «λογοτεχνία». Εντούτοις τα λογοτεχνικά έργα είναι λιγότερο «εξαπατημένα» από άλλες μορφές λόγου (οι οποίες εμφανίζονται ως αναντίρρητη αλήθεια), επειδή αναγνωρίζουν

<sup>46</sup> Roland Barthes: «Η Απόλαυση του Κειμένου», σελ.38-39.

<sup>47</sup> Roland Barthes: «Συζήτηση για την λογοτεχνία», περιοδικό Δευκαλίων, τεύχος 3, 6-7/1970.

<sup>48</sup> Roland Barthes: «Η Απόλαυση του Κειμένου», σελ.62.

<sup>49</sup> ‘αγγλο-αμερικάνικη σχολή αποδομισμού του Yale’: P.de Man, J.H. Miller, G. Hartman, H. Bloom κ.ά.

έμμεσα το ρητορικό τους status (είναι ειρωνικά ως προς τη φύση τους). Η λογοτεχνική κριτική αποκαλύπτει *το απατηλό του νοήματος, το αδύνατο της αλήθειας*, τα δόλια τεχνάσματα του λόγου.

Ο Derrida έχει παρατηρήσει ότι ορισμένες αμερικανικές χρήσεις του αποδομισμού λειτουργούν για να εξασφαλίσουν ένα «θεσμικό περίφραγμα» το οποίο εξυπηρετεί τα κυρίαρχα πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα της αμερικανικής κοινωνίας (T. Eagleton). Για τον Derrida ο αποδομισμός είναι μια *πολιτική* πρακτική, μια προσπάθεια να εξαρθρωθεί η λογική με την οποία ένα συγκεκριμένο σύστημα σκέψης, και πίσω από αυτό ένα ολόκληρο σύστημα πολιτικών δομών και κοινωνικών θεσμών, διατηρούν την ισχύ τους.<sup>50</sup> Δεν επιζητεί να αρνηθεί την ύπαρξη σχετικά καθορισμένων αληθειών, νοημάτων, ταυτοτήτων, προθέσεων, ιστορικών συνεχειών ‘ «επιζητεί μάλλον να δει αυτά τα «πράγματα» ως αποτελέσματα μιας ευρύτερης και βαθύτερης ιστορίας» – της γλώσσας, του ασύνειδου, των κοινωνικών θεσμών και πρακτικών. Η διαδεδομένη αντίληψη ότι ο αποδομισμός αρνείται την ύπαρξη οτιδήποτε άλλου εκτός από το λόγο ή ότι τάσσεται σαφώς υπέρ ενός πεδίου καθαρής διαφοράς, στο οποίο κάθε νόημα και ταυτότητα διαλύονται είναι μια παρωδία του έργου του ίδιου του Derrida...

*παρέκβαση στην ‘ερμηνευτική’*

Ο Husserl εκκινεί από το υπερβατικό υποκείμενο. Ο μαθητής του Martin Heidegger, αντίθετα θα ξεκινήσει διαλογιζόμενος πάνω στη μη αναγώγιμη «*παροντικότητα*» της ανθρώπινης ύπαρξης, ή *παρ-είναι (Da-sein)*, και θα επιζητήσει να επιστρέψει στην προσωκρατική σκέψη, *πριν ανακύψει ο δυϊσμός υποκειμένου και αντικειμένου*, και να θεωρήσει το Είναι ως κάτι που τα περικλείει και τα δύο. Το πέρασμα από τον Husserl στον Heidegger είναι «*μια κίνηση από το χώρο της καθαρής διάνοιας σε μια φιλοσοφία που διανοείται πάνω στο τι σημαίνει να είσαι ζωντανός*».

Ο Heidegger, σύμφωνα με τους μελετητές του, έθεσε ως κυρίαρχο πρόβλημα όχι την παραδοσιακή έρευνα του όντος, αλλά την «*αλήθεια του Είναι*»: *ένα ον (ένα πράγμα) δεν ταυτίζεται με το «Είναι» του, δεν ταυτίζεται με την «παρουσία» του*, όπως πιστεύει η παραδοσιακή μεταφυσική. Άλλο πράγμα, πιστεύει ο Heidegger, είναι το ον και άλλο η αληθινή «παρουσία» του, το «Είναι» του. Η ενασχόληση της Δύσης με τα όντα του εμπειρικού κόσμου οδήγησε στην αμφιβόλου αξίας κατάκτηση ενός πολιτισμού της τεχνικής, του ορθολογισμού, της «*μεταφυσικής των όντων*». Απωθήσαμε στη λήθη «*την ιερή και αρχέγονη γλώσσα του “Είναι”*» και καταστήσαμε «*μη ακουστά και ανάδραστα τα νεύματά της*». Κύριος ένοχος για τη «*λησμονιά του Είναι*» υπήρξε η δυτική

---

<sup>50</sup> Για τον Eagleton, παρόλο που ο ίδιος ο Derrida ήταν πάντοτε άνθρωπος της αριστεράς, η αποδόμηση ιδιαίτερα στην Αμερική, λειτούργησε όχι σαν ένας ριζοσπαστικοποιημένος μαρξισμός, αλλά μάλλον ως ένα είδος καταφυγής των υπερ-φιλελεύθερων διανοούμενων αντίπαλων του συστήματος.

μεταφυσική. Ο ίδιος πάντως ο Heidegger (*Είναι και Χρόνος*), ομολογεί ότι «δεν μπορούμε να εντοπίσουμε εννοιολογικά τι σημαίνει αυτό το “Είναι”». Στο έργο του δε «*Η προέλευση του έργου τέχνης*» διατυπώνει την άποψη ότι μέσα στο καλλιτέχνημα αποκαλύπτεται η αλήθεια, ήτοι η κατανόηση του «Είναι» του όντος, και άρα η τέχνη δεν έχει να κάνει με το ωραίο και την ομορφιά. Για τον Heidegger, το έργο της τέχνης «*μας ξανοίγει έναν κόσμο*». Αυτός ο κόσμος είναι η ‘ανοιχτότητα’ των όντων, το «είναι» τους. Κάτι που δεν έχει εξήγηση.

Στην ανθρώπινη ύπαρξη διακρίνονται, κατά τον Heidegger, δύο ζώνες: μια ζώνη «μη αυθεντική» που αφορά τα πενιχρά, ασήμαντα και χυδαία, ανάμεσα σε πράγματα της καθημερινής ζωής μέσα στα οποία χάνεται και συρρικνώνεται μέχρι μηδενισμού ο άνθρωπος, και μια άλλη ζώνη, την «*αυθεντική ύπαρξη*», που την προσεγγίζει κανείς μέσα από την αγωνία και έχει το «προσόν» να κάνει τον άνθρωπο να αισθάνεται και να κατανοεί ότι η ρίζα της ύπαρξής του βρίσκεται σε αυτό που ο Heidegger ονομάζει «μηδέν», με το οποίο ο άνθρωπος απομονώνεται από την ασημαντότητα του όλου, δηλαδή από τα όντα του εμπειρικού και αντικειμενικού κόσμου. Η αυθεντική ζωή (έξοδος από το “τέλμα της απροσωπίας”, “ελευθερία μπροστά στο θάνατο”) αποτελεί εν τέλει ανώτατη ποιότητα απλησίαστη για τον καθημερινό άνθρωπο της ανάγκης.

Για τον Heidegger «η γλώσσα μεταχειρίζεται τον άνθρωπο σαν μεταγωγικό». Πριν από τον άνθρωπο βρίσκεται η γλώσσα (ή μέσα από τον άνθρωπο μιλάει η γλώσσα). Βέβαια ο άνθρωπος δεν είναι επίπεδος, παθητικός ακροατής. Ζει μέσα στη γλώσσα, την κατέχει αλλά, τελικά, *κατέχεται* από αυτήν. Η γλώσσα δεν είναι ον, κώδικας ή επικοινωνία, αλλά βίωμα, αποκάλυψη, το «*πρωταρχικό ομιλείν*», που υποχρεώνει το ον να φανερώνει το φως του Είναι. Τέτοια είναι η γλώσσα της ποίησης. Ο ποιητής φανερώνει το «Είναι» του όντος. Αυτό που έχει περισσότερη σημασία για την «*διάνοιξη του Είναι*» δεν σχετίζεται με την καθημερινή γλώσσα, αλλά με την προνομιούχο ποιητική γλώσσα που είναι προσιτή μόνο σε εκλεκτούς. Ο ποιητικός δε λόγος, δεν ερμηνεύεται αλλά ακούγεται, πράγμα που σημαίνει ότι η ποιητική γλώσσα είναι ουσιαστικά αποκαλυπτική. Ο αυθεντικός ποιητής είναι, κατά κάποιον τρόπο, σε επικοινωνία με το ιερό...<sup>51</sup>

Ο Heidegger περιγράφει το συνολικό εγχείρημά του ως «*ερμηνευτική του Είναι*». Ο πιο φημισμένος δε διάδοχός του είναι ο Hans-Georg Gadamer. Για τον Gadamer, το νόημα ενός λογοτεχνικού έργου δεν εξαντλείται ποτέ στις προθέσεις του συγγραφέα. Καθώς μεταφέρεται από ένα κοινωνικο-πολιτισμικό πλαίσιο σε άλλο, αποκομίζουμε από αυτό *καινούρια* νοήματα που δεν είχαν προβλεφθεί. Αυτή η ρευστότητα είναι μέρος του ίδιου του χαρακτήρα του έργου. Κάθε

---

<sup>51</sup> Η αποδομητική θεωρία του Derrida έχει, σύμφωνα με την κριτική του Γ. Διζικιρίκη, τον απόηχό της από την χαιντεγκερική «*δημιουργική διάνοιξη ή ανοιχτότητα του κόσμου*». Από τις σημαντικότερες ομοιότητες είναι η κοινή αντίληψη ότι η γλώσσα είναι αυτοδύναμο λειτουργήμα, ξέχωρο από το κοινωνικό γίνεσθαι, ανεξάρτητο από τα πράγματα και την ιστορία. Βλπ. στο Διζικιρίκης Γ.: «*Derrida: ιδεολογικές αφετηρίες και τα “φαντάσματα” του Marx*».

ερμηνεία (διάλογος παρελθόντος παρόντος) εξαρτάται από τις εξωτερικές συνθήκες, διαμορφώνεται και περιορίζεται από την ιστορική σχετικότητα των κριτηρίων κάθε πολιτισμού, γι' αυτό και δεν μπορούμε να γνωρίσουμε ένα έργο «έτσι όπως είναι». Κάθε κατανόηση είναι «παραγωγική», πάντα η «κατανόηση κάτι διαφορετικού», η συνειδητοποίηση νέων δυνατοτήτων του κειμένου, ένα είδος μετατροπής του. Οι υποφώσκουσες πολιτισμικές προκαταλήψεις ή «προαντιλήψεις», δεν αποτελούν ένα πρόβλημα για την πρόσληψη του παρελθόντος λογοτεχνικού έργου. Ο Διαφωτισμός ήταν αυτός που με το όνειρο μιας εντελώς αμερόληπτης γνώσης, οδήγησε στην σύγχρονη «προκατάληψη εναντίον της προκατάληψης». Αυτά, βέβαια, προϋποθέτουν μια έννοια της ιστορίας ως αδιάσπαστης συνέχειας, μια «κεντρική» παράδοση στην οποία μετέχουν όλα τα «έγκυρα» έργα. Η ιστορία για τον Gadamer δεν είναι χώρος πάλης, ασυνέχειας, αποκλεισμού, αλλά μια συνεχόμενη αλυσίδα. Η παράδοση δε, ισχυρίζεται, «έχει μια αιτιολόγηση που βρίσκεται πέρα από τα επιχειρήματα της λογικής».

Η ερμηνευτική βλέπει γενικά την ιστορία σαν έναν διάλογο παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος. Δεν δέχεται το πρόβλημα της ιδεολογίας. «Αρνείται να αναγνωρίσει ότι ο λόγος συναρτάται πάντοτε με μια εξουσία, η οποία πιθανόν να μην είναι καθόλου καλοήθης και ο λόγος όπου είναι ιδιαίτερα εμφανής η αποτυχία αναγνώρισης αυτού του γεγονότος είναι ο δικός της λόγος».<sup>52</sup>

Η πιο πρόσφατη εξέλιξη της ερμηνευτικής στη Γερμανία, είναι η «αισθητική της πρόσληψης».<sup>53</sup> Σύμφωνα με αυτήν ο αναγνώστης «πραγματώνει» το λογοτεχνικό έργο που καθαυτό δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια αλυσίδα οργανωμένων μαύρων σημαδιών πάνω στη σελίδα. Το έργο απαρτίζεται στην πραγματικότητα από «χάσματα», «απροσδιόριστα σημεία», όπου ο αναγνώστης πρέπει να παράσχει τη σύνδεση που λείπει. Χωρίς αυτή την ενεργό συμμετοχή του αναγνώστη, το έργο δεν θα υπήρχε καθόλου. Στην ανάγνωση πρέπει να είμαστε διαλλακτικοί και δεκτικοί σε νέες ιδέες.

## ο θάνατος του συγγραφέα – μεταμοντερνισμός

Με τα λόγια του R.Barthes, ο αναγνώστης «είναι το πεδίο όπου εγγράφονται, χωρίς καμιά τους να χάνεται, όλες οι αναφορές από τις οποίες είναι φτιαγμένη μια γραφή. Η ενότητα ενός κειμένου δεν βρίσκεται στην προέλευσή του αλλά στον προορισμό του. Όμως αυτός ο προορισμός δεν μπορεί πια να

---

<sup>52</sup> Ο.π., σελ.120.

<sup>53</sup> Roman Ingarden, Wolfgang Iser κ.ά.

είναι προσωπικός: ο αναγνώστης είναι ένας άνθρωπος χωρίς ιστορία, χωρίς βιογραφία, χωρίς ψυχολογία (...).<sup>54</sup>

Ο Barthes θεωρεί το Συγγραφέα κατασκευή του ύστερο-Αναγεννησιακού ανθρωπισμού, του ατομισμού και του καπιταλισμού, η οποία πρέπει να διαλυθεί μαζί με τη συμβολική τάξη που την παρήγαγε. «Ο Συγγραφέας βασιλεύει ακόμη στα εγχειρίδια ιστορίας της λογοτεχνίας, τις βιογραφίες συγγραφέων, τις συνεντεύξεις των λαϊκών περιοδικών, (...). Η εικόνα της λογοτεχνίας (...) επικεντρώνεται κατά τυραννικό τρόπο, στο συγγραφέα, το πρόσωπό του, την ιστορία του, τις προτιμήσεις του, τα πάθη του. (...) Η ερμηνεία του έργου αναζητείται πάντα από την πλευρά που το έχει γράψει (...).<sup>55</sup> Ο Συγγραφέας θεωρείται ότι υπάρχει πριν από το βιβλίο «όπως ένας πατέρας με το παιδί του». Αντίθετα ο «σύγχρονος γραφέας γεννιέται ταυτόχρονα με το κείμενό του (...).<sup>56</sup>

.....Μια άλλη όψη της κριτικής.....:

Σύμφωνα με την ιδέα του θανάτου του Συγγραφέα, γράφει ο Ν. Βαγενάς, («έμβλημα των μεταμοντέρνων θεωριών της λογοτεχνίας»)<sup>57</sup> ο πραγματικός συγγραφέας ενός λογοτεχνικού έργου δεν είναι ο άνθρωπος που το γράφει αλλά η ίδια η γραφή, η Γλώσσα, «έξω από την οποία δεν υπάρχει τίποτε». Ο άνθρωπος που γράφει (ο «γραφέας») δεν είναι παρά ένα απλό ενδιάμεσο («μεταφυσική της παρουσίας») το οποίο διεκπεραιώνει την επιθυμία της Γλώσσας να ενσαρκώσει σε απτή μορφή το υπερβατικό της πνεύμα, και ο ίδιος χάνει τη φωνή και την ταυτότητά του, μεταβάλλεται σε ένα «ουδέτερο χέρι, αποκομμένο από οποιαδήποτε φωνή, φερόμενο από μια καθαρή κίνηση εγγραφής και όχι έκφρασης)...». Αυτό το χέρι η Γλώσσα το παίρνει κατά τύχη, δεν το διαλέγει.

Σύμφωνα με τον Βαγενά, η καταφρόνηση του προσώπου του ποιητή «αποτελεί στην πραγματικότητα μια μεταφυσική της απουσίας», είναι «καθαρός ιδεαλισμός μια και παραβλέπεται «κάθε εμπειρικό στοιχείο». Η «θεωρία του θανάτου του Συγγραφέα» και η συναφής με αυτήν θεωρία της αποδόμησης του νοήματος, «διαμέσου μιας σοφιστείας (της διαρκούς αναβολής του νοήματος), (...) αμφισβητούν τη δυνατότητα του ανθρώπου να διατυπώσει κάτι με αξιώσεις εγκυρότητας».<sup>58</sup> Ο λόγος του ποιητικού κειμένου είναι «λόγος προφορικός», «λόγος ζωντανός, που χρησιμοποιεί τη μορφή της γραφής για να συντηρήσει την παρουσία του. Η πράξη της αποτύπωσης

<sup>54</sup> Για τον Βαγενά ο αναγνώστης μετατρέπεται έτσι «σε κάτι αντίστοιχο με το άψυχο χέρι του γραφέα: σε *tabula rasa*, άδεια πλάκα, όπου η θεότητα της γλώσσας εγγράφει τις ουράνιες βουλήσεις της (...).» (Νάσος Βαγενάς: «Μεταμοντερνισμός και λογοτεχνία», εκδ. Πόλις, σελ.44).

<sup>55</sup> βλπ. το κείμενο “Ο θάνατος του Συγγραφέα” στο Roland Barthes: «Εικόνα-Μουσική- Κείμενο», εκδ. Πλέθρον, σελ.137-143. Εδώ σελ.138.

<sup>56</sup> “Ο θάνατος του Συγγραφέα”, σελ. 140.

<sup>57</sup> Νάσος Βαγενάς: «Μεταμοντερνισμός και λογοτεχνία», σελ.15.

<sup>58</sup> «Μεταμοντερνισμός και λογοτεχνία», σελ.18-19.

αυτής της παρουσίας, που είναι πράξη γέννησης του ποιητή, αποτελεί την προϋπόθεση για την ύπαρξη του αναγνώστη. Ο θάνατος του Συγγραφέα δεν συνεπάγεται την ύπαρξη του αναγνώστη όπως υπογραμμίζουν (...) αλλά το αντίθετο: τη μετάβαση του αναγνώστη από την ύπαρξη στην ανυπαρξία». Η ποιητική εμπειρία του αναγνώστη είναι «η εμπειρία μιας διεύρυνσης, η οποία δεν μπορεί να παραχθεί από την επαφή με μια απρόσωπη δύναμη, όπως είναι η Γλώσσα των μεταμοντέρνων, αλλά μόνο με τη συνομιλία με το λόγο ενός άλλου – διευρυμένου – προσώπου, όπως αυτός έχει αποτυπωθεί στο κείμενο». Η μετατροπή της κοινής γλωσσικής ζύμης σε ποιητικό λόγο «(...) δεν ωθείται “από μια καθαρή κίνηση εγγραφής” αλλά από μια κίνηση έκφρασης». Η κίνηση αυτή έκφρασης «είναι η επιθυμία του ποιητή να εκφράσει εκείνο που αισθάνεται για τον κόσμο. Αν υπάρχει κάτι εκτός κειμένου, είναι η επιθυμία του ανθρώπου να μιλήσει για τον κόσμο, η οποία δεν παράγεται από τη γλώσσα αλλά παράγει τη γλώσσα (...)». Ο ποιητής είναι «ένας δημιουργός, για το λόγο ότι αυτό που ποιεί δεν υπήρχε προηγουμένως. (...) Η κάθε λέξη στο ποίημα αρχίζει από την αρχή, οικοδομεί εκ του μηδενός την ποιητική της φύση». Η ποιητική γλώσσα είναι «η γλώσσα μιας ουσιώδους θρησκευτικότητας ‘ της ανάγκης του ανθρώπου να εξαγνιστεί από το προπατορικό αμάρτημα της γλώσσας: από τη διάσπαση της λέξης σε σημαίνον και σε σημαινόμενο».<sup>59</sup>

Υπάρχει ένα στοιχείο το οποίο εμφανίζεται για πρώτη φορά στην ιστορία της λογοτεχνικής κριτικής και το οποίο βρίσκουμε μόνο στον μεταμοντερνισμό: «η πίστη στην “απέραντη σημείωση”, στο απεριόριστο του ερμηνευτικού ανοίγματος των λογοτεχνικών έργων», στην «πανσημία» τους (Βαγενάς)<sup>60</sup> «Αδιαμφισβήτητα μεταμοντέρνος, είναι εκείνος που (...) πιστεύει στο δικαίωμα μιας δίχως όρια ερμηνευτικής ελευθερίας», μιας ελευθερίας «που είναι αποτέλεσμα της πεποίθησης ότι τίποτε από εκείνα που θέλει να διατυπώσει ένας συγγραφέας δεν μπορεί να έχει αξιώσεις εγκυρότητας», πεποίθησης που είναι με τη σειρά της «αποτέλεσμα της πίστης στη δύναμη της πλήρους επιβολής των βουλήσεων της γλώσσας (αποδόμηση), ή της πλήρους επιβολής των βουλήσεων του αναγνώστη (νεοπραγματισμός) επί της βουλήσεως του συγγραφέα (...)». «Εκείνος που πιστεύει ότι οι ερμηνείες ενός λογοτεχνικού έργου μπορεί να είναι πολλαπλές αλλά όχι απεριόριστες, που πιστεύει δηλαδή στην πολυσημία των έργων, δεν είναι μεταμοντέρνος (...)».<sup>61</sup> Τέλος υπάρχει (υπήρχε...) και αυτός που πιστεύει στην μονοσημία των έργων, «που υποστηρίζει ότι το νόημα του έργου είναι ένα, εκείνο που θεωρεί ως νόημα του έργου (δηλαδή εκείνο που είχε την πρόθεση να εκφράσει) ο συγγραφέας του». «Η πεποίθηση του μεταμοντέρνου κριτικού ότι το νόημα συνεχώς μετακυλλίζεται, ότι καμία ερμηνευτική απόφαση δεν μπορεί να αποδειχθεί αντικειμενικά έγκυρη, επειδή δεν υπάρχουν

<sup>59</sup> «Μεταμοντερνισμός και λογοτεχνία», σελ.21-24.

<sup>60</sup> Ο «απόλυτος σχετικισμός των μεταμοντέρνων», γράφει ο Βαγενάς, θεραπεύει την «ηθική ανευθυνότητα»... («Μεταμοντερνισμός και λογοτεχνία», σελ.34). Για μια κριτική στον μεταμοντερνισμό βλπ. επίσης: Στ. Δημητρίου: «Ο φιλοσοφικός μεταμοντερνισμός και σχετικιστική αναίρεση του κριτικού φιλοσοφικού λόγου».

<sup>61</sup> «Μεταμοντερνισμός και λογοτεχνία», σελ.30-31.



κριτήρια επαρκούς τεκμηρίωσης και επιβεβαίωσής της, τον οδηγεί στον απόλυτο κριτικό σχετικισμό και στην κατάλυση των αξιολογικών διακρίσεων: στην άποψη ότι κανένα λογοτεχνικό έργο δεν μπορεί να αποδειχθεί ότι είναι καλύτερο από ένα άλλο». Ο μοντερνιστής κριτικός υποστηρίζει τις θέσεις ενός «σχετικού σχετικισμού. Απόλυτη ερμηνευτική αντικειμενικότητα, λέει, δεν υπάρχει ‘όμως υπάρχει σχετική», μια ερμηνεία μπορεί να είναι αντικειμενικότερη από μια άλλη, γιατί διαφορετικά ή όλες οι ερμηνείες θα ήταν λανθασμένες ή όλες θα ήταν νόμιμες, δηλαδή καμία δεν θα ήταν λανθασμένη.

Ο ‘συγγραφέας’ είναι μια συγκεκριμένη ‘λειτουργική αρχή’ με την οποία στην κουλτούρα μας οριοθετεί κανείς, αποκλείει και επιλέγει ‘εν ολίγοις, με την οποία κανείς εμποδίζει την ελεύθερη κυκλοφορία, την ελεύθερη χειραγώγηση, την ελεύθερη σύνθεση, αποσύνθεση, και ανασύνθεση της μυθοπλασίας. Γι’ αυτό ο συγγραφέας είναι η ιδεολογική μορφή με την οποία σημειώνει κανείς τον «τρόπο με τον οποίο φοβόμαστε τη διασπορά του νοήματος».<sup>62</sup> Τη θέση του Συγγραφέα παίρνει η γραφή ως γλωσσική και διακειμενική ανωνυμία, ως ένα ατελείωτο μη αναφορικό παιχνίδι σημαινόντων και ‘διαφοράς’. Η γραφή κατά τον Barthes είναι «καταστροφή κάθε φωνής, κάθε προέλευσης».<sup>63</sup> Ο θάνατος του συγγραφέα, της προέλευσης, του νοήματος και της αναφορικότητας κάνει δυνατό το μετασχηματισμό του «έργου» σε «Κείμενο». Στο Κείμενο «παντρεύονται και αλληλοαφισβητούνται ποικίλες γραφές, από τις οποίες καμία δεν είναι η αρχική. Το κείμενο είναι πλέγμα αναφορών προερχόμενων από χίλιες τόσες εστίες πολιτισμού»,<sup>64</sup> πλέγμα παραπομπών χωρίς εισαγωγικά, κατασκευασμένο χωρίς τη μεσολάβηση κάποιου προϋπάρχοντα συγγραφέα. Το κείμενο το συνθέτει η κοινωνική σφαίρα, η σφαίρα των κοινών τόπων, των ανώνυμων ιδεών, της λαϊκής σοφίας και του cliché, τα οποία αποτελούν το φόντο της ζωής μας και διαπερνούν ως ανώνυμα διακειμενα τη γλώσσα μας<sup>65</sup>: «οι αναφορές, από τις οποίες είναι φτιαγμένο το κείμενο, είναι ανώνυμες, ανεπισημαντες, και, ωστόσο ήδη διαβασμένες» γράφει ο Barthes. «Αυτό το “Εγώ” το οποίο προσεγγίζει το κείμενο είναι ήδη το ίδιο μια πολλαπλότητα άλλων κειμένων, κωδίκων που είναι άπειροι, ή πιο συγκεκριμένα χαμένοι των οποίων η καταγωγή είναι χαμένη)». Ο αναγνώστης μετατρέπεται στο «ήδη αναγνωσμένο», ταυτίζεται με τους κώδικες της κουλτούρας του και των άλλων πολιτισμικών γλωσσών και καθίσταται ανώνυμο, απρόσωπο, ανιστορικό, χωρίς υλική πυκνότητα.

Αναφέρει στην κριτική του ο Βαγενάς: «Φαίνεται ότι το λάθος της μεταμοντέρνας λογοτεχνικής θεωρίας απορρέει από το γεγονός ότι οι εισηγητές της και οι οπαδοί τους αδυνατούν να

<sup>62</sup> Μορφία Μάλλη: «Μοντερνισμός, μεταμοντερνισμός και περιφέρεια», σελ. 89.

<sup>63</sup> «η γλώσσα είναι ένα είδος Φύσης που περνάει καθ’ ολοκληρίαν μέσα από το λόγο του συγγραφέα χωρίς ωστόσο να του δίνει καμία μορφή, χωρίς καν να τον τρέφει (...)) («Ο βαθμός μηδέν της γραφής», εκδ. Ράππα, σελ. 17).

<sup>64</sup> Roland Barthes: «Εικόνα-Μουσική- Κείμενο», σελ. 141.

<sup>65</sup> Μορφία Μάλλη: «Μοντερνισμός, μεταμοντερνισμός και περιφέρεια», σελ. 91.

κατανοήσουν τη διαφορά ανάμεσα στη συγγραφική πρόθεση και τη συγγραφική ενόρμηση: ανάμεσα στην προσπάθεια καταγραφής ενός μόνο μέρους της προσωπικότητας του συγγραφέα, του συνειδητού μέρους, και στην προσπάθεια έκφρασης ολόκληρης της προσωπικότητάς του». Μια «προβληματική θεωρία της γλώσσας» τους κάνει να πιστεύουν «ότι ο συγγραφέας θέλει να καταγράψει μόνο τις συνειδητές προθέσεις του». Αδυνατώντας να κατανοήσουν ότι «εκείνο που στην πραγματικότητα ωθεί ένα συγγραφέα στη λογοτεχνική γραφή είναι κυρίως οι ασύνειδες και πολυσχιδείς επιθυμίες του προς έκφραση, οι οποίες υπερβαίνοντας τις προθέσεις του αναγκάζουν τη γλώσσα του να ομολογήσει προς αυτές και να υπερβεί τη μονοσημία, οι μεταμοντέρνοι εκλαμβάνουν αυτή την υπέρβαση ως απεριόριστο άνοιγμα του νοήματος, το οποίο προκαλούν οι, κατά τη θεωρία τους, καθ' ολοκληρίαν απρόσβλητες από τις προθέσεις και τις εννομήσεις του συγγραφέα – δηλαδή παντοδύναμες – βουλήσεις της γλώσσας». <sup>66</sup> Πανσημία σημαίνει ασημία...

Ο Derrida, <sup>67</sup> σύμφωνα με το Βαγενά επιχειρεί «να διασώσει τον αριστερό προσανατολισμό» της αποδομητικής θεωρίας του <sup>68</sup>: υπάρχει μια έννοια μη αποδομήσιμη, η «άπειρη “ιδέα της δικαιοσύνης”». Αυτή, είναι μια ιδέα που βρίσκεται όχι μόνο πέρα από το νόμο, αλλά και πέρα από το δίκαιο. «Ο Derrida δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στο νόμο και το δίκαιο, γιατί καθώς και τα δύο είναι περιπεπλεγμένα στον ιστό της γλώσσας, και ως εκ τούτου χωρίς δυνατότητες επικύρωσης, είναι έννοιες αποδομήσιμες». Η “ιδέα της δικαιοσύνης” (και της δημοκρατίας) είναι μια εμπειρία του μη δυνατού, κάτι που, ακριβώς επειδή υπάρχει πέρα από κάθε εμπειρία, δεν μπορεί να διατυπωθεί με τη γλώσσα, επομένως δεν μπορεί και να αποδομηθεί, μπορεί «να βιωθεί μόνο με έναν τρόπο που έχει τα χαρακτηριστικά του μυστικισμού». <sup>69</sup>

Κατά την άποψη της Marjorie Perloff «ο μεταμοντερνισμός, ιδιαίτερα στη μεταστρουκτουραλιστική του εκδοχή, τείνει να παραγράφει το είδος ως λιγότερο ή περισσότερο αναχρονιστική και άσχετη έννοια». Ο καταλυτικός σκεπτικισμός της μεταστρουκτουραλιστικής τάσης, απέναντι στις έννοιες

<sup>66</sup> Νάσος Βαγενάς: «Μεταμοντερνισμός και λογοτεχνία», σελ.55.

<sup>67</sup> η μελέτη της θεωρίας και της πρακτικής της ντεριντιανής αποδόμησης ο Στ. Βιρβιδάκης θεωρεί ότι φανερώνει πως «οδηγεί σε μια αυτοϋπονόμευση και αυτοανατροπή του κριτικού λόγου μέσα από τη ριζοσπαστικοποίησή του». Βλπ. περιοδικό Ο Πολίτης αρ.38: «Σχόλια σε αντιδράσεις» (4/7/1997).

<sup>68</sup> βασικές αρχές της: ότι δεν υπάρχει τίποτε εκτός γλώσσας, αλλά και το ότι υπάρχει η δυνατότητα αποδόμησης όλων των εννοιών.

<sup>69</sup> «Μεταμοντερνισμός και λογοτεχνία», σελ.59-60. Ας σημειώσουμε εδώ αυτό που γράφει ο Derrida: «άπειρη γιατί είναι απαραμείωτη, απαραμείωτη γιατί οφείλεται στον άλλο (...) Άτρωτη από κάθε σκεπτικισμό (...) ακατάστρεπτη. Η αποδόμηση είναι τρελλή γι' αυτή τη δικαιοσύνη. Τρελλή από τον πόθο για δικαιοσύνη» (Force de loi, 1994). «πιθανώς μια ορισμένη εμπειρία της χειραφετητικής υπόσχεσης, είναι πιθανώς η τυπικότητα ενός δομικού μεσσιανισμού, ενός μεσσιανισμού χωρίς θρησκεία (...) μάλιστα χωρίς μεσσιανισμό (...)» (J.Derrida: «Τα φαντάσματα του Marx», εκδ.Εκκρεμές). Για τον Βαγενά, ο Derrida επιχειρώντας να άρει την αντίφαση του δυνατού της αποδόμησης όλων των εννοιών, με την ύπαρξη μιας μη αποδομήσιμης έννοιας (αυτής της άπειρης ιδέας της δικαιοσύνης), ταυτίζει εν τέλει την δικαιοσύνη με την αποδόμηση. «Η αποδόμηση είναι δικαιοσύνη». Με τον τρόπο αυτό «η θεωρία της αποδόμησης δεν υφίσταται πλέον τις συνέπειες των διαπιστώσεών της, δεν αποδομείται»...

της κατηγοριοποίησης και του ταξινομικού διαχωρισμού γενικά – ένας σκεπτικισμός μπορχεσιανών καταβολών, που αναδείχθηκε σε «*παραδειγματικά μεταμοντέρνα*» στάση από τον Foucault<sup>70</sup> – οφείλεται στην αντίληψη ότι η μεταμοντέρνα γραφή θολώνει, υπερβαίνει ή αναιρεί τα όρια των ειδών, τα οποία εισάγουν και διαιώνίζουν *ιεραρχίες*, λειτουργούν *κανονιστικά*, ασκούν λογοτεχνική και κοινωνική *εξουσία* και αποσιωπούν ή καταστέλλουν σε κατηγοριοποιήσεις τα υποκειμενικά (ή κοινωνικά) στοιχεία που *αποκλίνουν* του ειδολογικού νόμου. Γι' αυτό οι Barthes και Derrida δημιουργούν νέους όρους όπως *Κείμενο* ("Text")<sup>71</sup> ή *γραφή* ("écriture"), για να υπονομεύσουν το είδος.<sup>72</sup>

Γράφει ο Derrida «*Μόλις ηγήσει η λέξη είδος, μόλις ακουστεί, μόλις κάποιος προσπαθήσει να το συλλάβει, ένα όριο χαράσσεται. Και όταν το όριο θεμελιώνεται, οι νόρμες και οι απαγορεύσεις δεν είναι μακριά (...)*». <sup>73</sup> Το πρόβλημα του είδους εντοπίζεται κατά τον Derrida στη σχέση ανάμεσα στη γενικότητά του ως θεσμοποιημένου νόμου και στη *μοναδικότητα* του λογοτεχνικού κειμένου. Μια απόλυτη μοναδικότητα θα καθιστούσε το λογοτεχνικό κείμενο μη αναγνώσιμο, μη ερμηνεύσιμο. Το είδος εγγυάται την αναγνώριση και καθοδηγεί την αναγνωσιμότητα. Ένα κείμενο *δεν ανήκει* σε κανένα είδος. Κάθε κείμενο *συμμετέχει* σε ένα ή περισσότερα είδη. Η συμμετοχή δεν ισοδυναμεί με το ανήκειν σε ένα είδος. Αυτό σημαίνει ότι κάθε έργο είναι μοναδικό, η συμμετοχή του σε ένα είδος συνεπάγεται δε αυτομάτως την τροποποίηση του τελευταίου. Η ειδολογική ενότητα φαίνεται να είναι ένας μύθος και το κάθε κείμενο να δημιουργεί τη δική του ξεχωριστή τάξη. Οι ειδολογικές κατηγοριοποιήσεις είναι άνευ νοήματος.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> ο κατάλογος του Borges, είναι ενοχλητικός, όπως υποστηρίζει ο Foucault, επειδή δεν επιτρέπει κανένα καταφύγιο σε μια τακτοποιούσα αρχή έξω από τον εαυτό του, ονομάζει δε αυτή τη δομή της ριζικής ασυμμετρίας «ετεροτοπία».

<sup>71</sup> Roland Barthes: «*Εικόνα-Μουσική- Κείμενο*», σελ.151-160... «*Το κείμενο είναι (θα όφειλε να είναι) το ζέγνοιαστο εκείνο πρόσωπο που δείχνει τα οπίσθιά του στον Πολιτικό Πατέρα*» (Roland Barthes: «*Η απόλαυση του κειμένου*», εκδ.Ράππα, σελ.87).

<sup>72</sup> Σύμφωνα με τον Derrida και τον W.Benjamin, το κείμενο κείται στην επιφάνεια, ανάμεσα στη ζωή και το θάνατο. Η επιβίωση ή ο θάνατός του εξαρτάται από την αδιάκοπη ικανότητά του για *επανάγνωση* και *επανερμηνεία*, από την ικανότητά του να απελευθερώνει το νόημα από τα άμεσα συμφραζόμενα και να κατευθύνεται στον ορίζοντα των απρόβλεπτων δυνατοτήτων. Τα δοσμένα συμφραζόμενα δεν μπορούν να οριοθετήσουν και να αποδώσουν ένα ορισμένο νόημα στο κείμενο ' το κείμενο ζητάει τη *μετάφραση*, την κατανόηση (που είναι πάντα διαφορετική), τη συντήρηση ' το αίτημα της επιβίωσής του, της εξακολούθησης της ζωής του, βρίσκει την ικανοποίησή του στην μετάφραση. Αγιοποίηση ή το ιερό είναι το μη μεταφράσιμο... («*Μοντερνισμός, μεταμοντερνισμός και περιφέρεια*», σελ.26-27).

<sup>73</sup> J. Derrida: «*The Law of Genre*», pp.224-225.

<sup>74</sup> Το παράδοξο είναι, γράφει η Μάλλη, ότι η απόρριψη των ειδολογικών κανόνων προϋποθέτει την πραγμάτευση του θέματος εντός των ορίων μιας θεωρίας και ορολογίας των ειδών... Ο M. Davidson, για να αναφέρουμε ένα παράδειγμα, μπροστά στην αντίφαση: απόρριψη των κατηγοριοποιήσεων/ υιοθέτηση νέων ειδολογικών κατηγοριών, οδηγείται να δεχθεί ότι «*το είδος δομεί πλήρως τη σκέψη μας*» (Μορφία Μάλλη: «*Μοντερνισμός, μεταμοντερνισμός και περιφέρεια*», σελ.77-78).

Ο Derrida δηλώνει ότι «δεν υπάρχει- ή μόλις μετά βίας υπάρχει, έστω και λίγη- λογοτεχνία». Τι συμβαίνει με τη διχοτομία: «*φιλοσοφία*»/ «*λογοτεχνία*» ;

Ήδη ο Πλάτων θεωρεί την ποίησιν ως *μίμησιν*, και στην Πολιτεία του εξορίζει τους ποιητές. Ο Αριστοτέλης στην Ποιητική του παράγει την έννοια της λογοτεχνίας ως *μίμησιν*. Όμως, η έννοια της μιμήσεως, ως υποκείμενη στην αλήθεια, διακηρύσσει την προτεραιότητα του μιμούμενου (πρωτοτύπου),

Σύμφωνα με τον Hans Bertens τη δεκαετία του 1970 μεταμοντερνισμός μπαίνει στη μεταστρουκτουραλιστική του τροχιά, η οποία διακρίνεται σε δύο φάσεις: στα τέλη της δεκαετίας '70 και αρχές '80 ο μεταμοντερνισμός (ύστερος Barthes, Derrida) είναι «γλωσσικός, αυτοαναφορικός και κειμενικός στον προσανατολισμό του. Απορρίπτει την ιδέα ότι η γλώσσα εν είδη διαφανούς οχήματος αντανακλά την πραγματικότητα ή οτιδήποτε άλλο εκτός από τον εαυτό της και ότι η γνώση μας του κόσμου προκύπτει από την άμεση, αδιαμεσολάβητη εμπειρία μας της πραγματικότητας». Η γλώσσα συνιστά μάλλον παρά αντανακλά την πραγματικότητα, και έτσι η γνώση μας γι' αυτό τον λόγο παραμορφώνεται πάντα από τη γλώσσα, τις ιστορικές συνθήκες παραγωγής της και το πλαίσιο λειτουργίας. Το υποκείμενο είναι ετεροκαθορισμένο και γλωσσικά δομημένο. Τη δεκαετία του '80 (επιρροή Foucault κυρίως) υιοθετείται επίσης η ιδέα ότι η κειμενικότητα αποτελεί την πραγματικότητα. Οι παραστάσεις μας, αν και πραγματικές, δεν αναπαριστούν την «αντικειμενική πραγματικότητα». Η γνώση και η γλώσσα είναι αξεδιάλυτα συνυφασμένες με την ισχύ, η εξουσία εμπεριέχεται στους σχηματισμούς του λόγου (“discourses”) οι οποίοι διαρκώς την αναπαράγουν και την ανακυκλώνουν. Η εκδοχή αυτή του μεταμοντερνισμού, προσπαθεί αφενός να καταγγείλει την πολιτική των αναπαραστάσεων και αφετέρου να ανατρέψει τις θεσμοποιημένες ιεραρχίες. Το φιλελεύθερο ανθρωπιστικό υποκείμενο του Διαφωτισμού, νοούμενο ως λευκό, άρρεν, ετεροφυλόφιλο, ορθολογικό και ανήκον στην μεσαία τάξη, αμφισβητείται ισχυρά.

Γράφει ο Bertens: «Ο μεταμοντερνισμός είναι μέρος μιας ευρείας κλίμακας διανοητικής και πολιτισμικής αυτοεξέτασης, μιας αυτοκριτικής που καθοδηγείται από τα ιδεώδη του Διαφωτισμού» ακόμη και αν φαίνεται «να απορρίπτει τον Διαφωτισμό συνολικά. Εντούτοις αυτό που απορρίπτει είναι η αυστηρά ελαττωμένη δημοκρατία του Διαφωτισμού του 1950, η οποία, από μια παγκόσμια σκοπιά, διαφύλαξε τα ωφελήματά της για μια σχετικά μικρή, λευκή, ανδρική elite». Υπ' αυτήν τη σκοπιά «ο μεταμοντερνισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί χωριστά από την αιφνίδια κλιμάκωση μιας καθυστερημένης διαδικασίας εκδημοκρατισμού (...)».

---

έναντι της μιμήσεως (αντιγράφου). Έτσι η λογοτεχνία, ως μίμησης, υπόκειται σε ένα είδος μεταφορικής δευτερογένειας, που σημαίνει τελικά ότι δεν έχει νόημα καθ'εαυτήν, αλλά είναι αναγώγιμη στο σημασιόμορό της, το «μήνυμά» της, την αλήθεια που εκφράζει. Η ανάγνωση της λογοτεχνίας με αυτόν τον τρόπο, προσπαθεί να διαγράψει, να σβήσει το σημαίνον όπως κάνει και η ίδια η φιλοσοφία, χωρίς όμως να το επιτυγχάνει ποτέ πλήρως. Υπό αυτό το πρίσμα, η ανάγνωση είναι πάντα μια υπερβατολογική ανάγνωση που αναζητεί το σημασιόμορο. Η συγκεκριμένη αυτή φιλοσοφική αντιμετώπιση καθόρισε βέβαια (πλην εξαιρέσεων όπως για παράδειγμα στον Mallarme, J. Joyce κ.ά.) και τον τρόπο γραφής της λογοτεχνίας. Στο ζεύγος λοιπόν «φιλοσοφία»/ «λογοτεχνία», η πρώτη βρέθηκε σε υποδεέστερη θέση από τη δεύτερη, ως υποτασσόμενη στην αλήθεια της σημασίας. Μια αντίθετη τάση που επεδίωκε την αυτονόμηση της λογοτεχνίας από τη φιλοσοφία ήταν όπως είδαμε αυτή που εκφράστηκε μέσα από τις θέσεις των Ρώσων φορμαλιστών (Προσπάθεια προσδιορισμού όποιου πράγματος μέσα στη λογοτεχνία είναι μη αναγώγιμο στο μήνυμα (μεταφορά, φωνή κλπ.), και σύνθεση της έννοιας της «λογοτεχνικότητας» του κειμένου, μέσω της οποίας συγκροτείται ένα κείμενο ως λογοτεχνικό χωρίς να ανάγεται στην οποιαδήποτε φιλοσοφία).

Για τον Βαγενά, το ασθενέστερο σημείο της μεταστρουκτουραλιστικής σκέψης είναι ότι με τον απόλυτο σχετικισμό της «δεν έχει επίγνωση ότι υπηρετεί την ηθική ανευθυνότητα, με τον ίδιο τρόπο που ο παλαιότερος ουμανισμός ετίθετο συχνά στην υπηρεσία μιας ορισμένης φυλής ή κοινωνικής τάξης ή φύλου». Η «σφαίρα της ηθικής είναι αναπόδραστη», η ζωή του ανθρώπου «νόημα μέσα σε ένα πεδίο διακρίσεων της ανθρώπινης αξίας». Στον σημερινό κόσμο έχει αναδειχθεί σε κεντρικό το θέμα της ετερότητας, καθιστώντας την ανάγκη της διαλογικότητας επιτακτική. Αναγκαία θεωρείται και η επανεξέταση του θέματος της αλήθειας «όχι όμως με το αίτημα μιας αντιστοιχίας προς τα πραγματικά δεδομένα επικυρούμενης από έναν υπερβατικό νόμο-αφετηρία, αλλά με την έννοια μιας ρυθμιστικής αρχής, ενός κοινού ορίζοντα που θα λειτουργεί ως επιθυμητό τέρμα, καθοδηγητικό των αισθημάτων και των ιδεών που αφορούν τη μοίρα του ανθρώπου».

Την ανάγκη μια μεταμοντέρνα ηθική και πολιτική, που θα είναι αντίθετη στην ιδέα ενός ενοποιημένου, ορθολογικού υποκειμένου και στις καθολικές του αξίες, έχουν τονίσει αρκετοί υποστηρικτές του μεταμοντερνισμού. Η δυσπιστία στην απόλυτη αξία και την “αντικειμενική αλήθεια” δεν ακυρώνει την ευθύνη της ηθικής επιλογής ούτε οδηγεί κατ’ ανάγκην σε έναν ανήθικο σχετικισμό ή στην ηθική παράλυση. Αντιθέτως, η απaréσκεια για τον Λόγο επαναφέρει την πληρότητα και την ευθύνη της ηθικής επιλογής, καθώς “δεν χρειάζεται να είσαι ουσιοκράτης για να προβαίνεις σε ηθικές επιλογές ή ακόμη και να πεθαίνεις γι’ αυτές”.

Ο μετααποικιοκρατικός (“postcolonial”) μεταμοντερνισμός αντιτίθεται στον απολιτικό αποδομικό μεταμοντερνισμό. Αμφισβητεί και αυτός τον κυρίαρχο λόγο της ηγεμονίας, εξετάζει την παραγωγή, τον έλεγχο, και τη νομιμοποίηση των αναπαραστάσεων, τον τρόπο εγγραφής τους σε ένα χωρικά και χρονικά καθορισμένο ιδεολογικό πλαίσιο, καθώς και την λειτουργία τους ως οχημάτων ισχύος.<sup>75</sup> Ο μεταμοντερνισμός έχει σήμερα εγκαταλείψει τα αρχικά δόγματα του *anything goes* ή του *nothing makes any difference*, καλεί σε «“κοινές αξίες, παραδόσεις, προσδοκίες, στόχους, (...) ανεκτικές πίστεις, κριτικές συμπάθειες”» και «προσδιορίζεται ως ένας μεταμοντερνισμός “κατηγορηματικά αντιφατικός και αναπόφευκτα πολιτικός”».<sup>76</sup>

## η κριτική του T. Todorov στην αμερικανική αποδόμηση

<sup>75</sup> Η αντιαναπαραστασιμότητα και η κειμενικότητα του αποδομικού μεταμοντερνισμού (Bertens), γρήγορα τροποποιήθηκε σε έναν μεταμοντερνισμό που επέστρεψε στο ερώτημα της αναπαράστασης και του υποκειμένου, αλλά αντλώντας από τον Foucault, αυτός ο μεταμοντερνισμός αναγνωρίζει ότι δεδομένης της απουσίας της αναπαράστασης αυτό που ενδιαφέρει περισσότερο από ποτέ είναι ποιος εγκρίνει ή ελέγχει κάθε δεδομένη αναπαράσταση. Αν οι αναπαραστάσεις δεν αναπαριστούν τον κόσμο πρέπει να αναπαριστούν κάτι άλλο, και δρώντας έτσι αναπόφευκτα είναι πάντα πολιτικές, εμφανιζόμενες σε ένα καθορισμένο χωρικά και χρονικά ιδεολογικό πλαίσιο. Οι αναπαραστάσεις όχι μόνο αντανακλούν την ισχύ και τις σχέσεις εξουσίας αλλά είναι σχήματα εξουσίας.

<sup>76</sup> «Μοντερνισμός, μεταμοντερνισμός και περιφέρεια», σελ.109.

Για τον Tzvetan Todorov, (αναφερόμενος κυρίως στην αμερικάνικη κριτική) θεωρεί ότι η «αποδόμηση» καθιστά μάταιο το ερώτημα «τι σημαίνει το κείμενο;» δίνοντάς του αναλλοίωτα την απάντηση «*Τίποτε*». Ο («ο πιο χαρωπός αλλά και πιο αφελής») «πραγματισμός» καθιστά το ερώτημα «*χωρίς νόημα απαντώντας: “Οτιδήποτε”*». Η αποδόμηση, σύμφωνα με τον Todorov, φαίνεται να χαρακτηρίζεται από τρεις αλληλένδετες θέσεις: 1) Δεν μπορούμε ποτέ να προσεγγίσουμε τον κόσμο ‘ υπάρχει μόνο ο λόγος, ο οποίος παραπέμπει πάντοτε μόνο σε άλλους λόγους. “Δεν υπάρχει κάτι που να είναι εκτός κειμένου” κ.ο.κ. 2) Ο κόσμος είναι απών, αλλά ο λόγος είναι κατ’ ανάγκην ασυνάρτητος. Ο σχολιασμός του αποδομητή συνίσταται πάντα στο να δείχνει ότι το μελετώμενο κείμενο αντιφάσκει εσωτερικά, ότι οι προθέσεις του δεν στηρίζονται από την πραγματική του λειτουργία. 3) Καθώς κανένας λόγος δεν είναι απαλλαγμένος από αυτές τις αντιφάσεις, δε υπάρχει λόγος να προτιμήσουμε έναν λόγο εις βάρος των άλλων ούτε να προτιμήσουμε την αξία από μια άλλη. «*Ουσιαστικά, για την προοπτική της αποδόμησης, κάθε συμπεριφορά η οποία έχει ως προσανατολισμό κάποιες αξίες (κριτική, αγώνας κατά της αδικίας, ελπίδα για έναν καλύτερο κόσμο) είναι γελοία*».<sup>77</sup>

Ο Todorov, θεωρεί την ιδέα της ασυναρτησίας των κειμένων δογματική: «*αναφέρεται εξίσου σε όλα τα κείμενα, χωρία να κάνει διακρίσεις ανάμεσα στη λογοτεχνία, στους θεωρητικούς λόγους (φιλοσοφία, δίκαιο, ηθική, πολιτική) και στους εμπειρικούς λόγους (τις επιστήμες) ‘ τα πάντα εδώ γίνονται λογοτεχνία*». Η υπόθεση δε ενός απρόσιτου κόσμου είναι επίσης βεβιασμένη: από την παραδοχή του κατασκευασμένου χαρακτήρα της γνώσης και του αδιαφανούς χαρακτήρα της αντίληψης των αντικειμένων (ενάντια στις κλασικές εμπειριστικές-θετικιστικές θέσεις) έως το σημείο να δεχτούμε ότι η αντίληψη δεν έχει κανένα περιεχόμενο, υπάρχει ένα βήμα που θα έπρεπε «*να στοχαστούμε πολύ προτού το επιχειρήσουμε*». «*Ο λόγος της γνώσης έχει πράγματι σχέση με τον κόσμο και όχι μόνο με τον εαυτό του*». Η παραίτηση, τέλος, από τη διατύπωση κρίσεων και από τις αξίες «*οδηγεί επίσης σε ανυπέρβλητες α-πορίες. Για να διευκολύνουν τη δουλειά τους, οι αποδομητές μοιάζουν να έχουν εξομοιώσει όλες τις αξίες με τις θρησκευτικές αξίες, αρνούμενοι έτσι τη διάκριση μεταξύ πίστης και ορθού λόγου, και αντιμετωπίζουν τον ορθό λόγο ως ενσάρκωση, ούτε λίγο ούτε πολύ, του Θεού, εξαλείφοντας έτσι με μια μονοκοντυλιά πολλούς αιώνες διαμάχης. Η ακόμα συγγέουν τα πάντα κάτω από μια λέξη ικανή να χωρέσει τα πάντα, τη λέξη “εξουσία”, η οποία δεν μας επιτρέπει πια να διακρίνουμε ανάμεσα στην αστυνομική καταστολή και στην άσκηση του ορθού λόγου, ανάμεσα στην βία και στον νόμο. Ύστερα απ’ όλα αυτά μπορεί κανείς να καταφύγει, χωρίς τύψεις συνειδήσεως, σε μια “εφησυχασμένη αποδοχή της αδικίας”*».<sup>78</sup> Η απόδομηση, για τον Todorov είναι ένας σκεπτικισμός, στο μέτρο που θεωρεί αδύνατη τη γνώση και την κρίση, την αλήθεια και τη

<sup>77</sup> Tzvetan Todorov: «*Κριτική της κριτικής*», εκδ. Πόλις, σελ.270-271.

<sup>78</sup> «*Κριτική της κριτικής*», εκδ. Πόλις,, σελ.271-272.

δικαιοσύνη. Αλλά είναι επίσης ένας *δογματισμός*, γιατί αποφασίζει εκ των προτέρων τι λέει το κάθε κείμενο: δηλαδή “τίποτε”.

Για τις θέσεις της άλλης παραλλαγής του μετα-στρουκτουραλισμού, τον πραγματισμό (με εξέχοντα εκπρόσωπο τον Στάνλεϋ Φις), αναφέρει ο Todorov: *«Ένα κείμενο δεν θέλει τίποτε να πει αυτό καθ’ εαυτό ‘ το νόημά του το δίνει ο αναγνώστης»*. Η πρώτη πρόταση (“Δεν υπάρχουν καθορισμένες σημασίες και η σταθερότητα του κειμένου είναι αυταπάτη”(Φις)) *«κάνει τους πραγματιστές να συγγενεύουν με τους αποδομητές, με τη διαφορά ότι δεν χρησιμοποιούν τα ίδια επιχειρήματα: οι αποδομητές ισχυρίζονται ότι οι λόγοι είναι ασυνάρτητοι, οι πραγματιστές ότι οι λέξεις δεν έχουν νόημα (...)*». Η δεύτερη πρόταση είναι θετική: *«ο αναγνώστης, και άρα ο κριτικός, μπορεί πράγματι να προβάλλει και άρα να επιβάλλει ένα καθορισμένο και σταθερό νόημα ‘ “οι ερμηνευτές δεν αποκωδικοποιούν τα ποιήματα, τα φτιάχνουν”»*. *«Σε δεύτερη φάση, ο Φις, φαίνεται να έχει συγκεράσει τον σχετικισμό του με έναν ιστορικισμό, παραδεχόμενος ότι δεν είναι ο ατομικός αναγνώστης που αποφασίζει για το νόημα του ποιήματος, αλλά η ομάδα στην οποία ανήκει (...)*». <sup>79</sup> Ο Todorov θεωρεί το αρνητικό μέρος της θέσης *«συγχρόνως εμπειρικά εσφαλμένο και λογικά αντιφατικό. Είναι εσφαλμένο γιατί αγνοεί τον κοινωνικό χαρακτήρα της γλώσσας: ούτε τα άτομα ούτε οι ομάδες πίεσης είναι σε θέση να αλλάξουν το νόημα των λέξεων. Η πιο ιδιοσυγκρασιακή χρήση, η πιο τολμηρή μεταφορά, ο πιο σκοτεινός υπαινιγμός, προϋποθέτει μια κοινή κατάσταση της γλώσσας κι αυτή ακριβώς καταγράφουν τα λεξικά*. Εσωτερικά αντιφατική, *«γιατί προϋποθέτει ότι την κατανοούμε, δυνατότητα την οποία η ίδια ρητά αρνείται*». Το θετικό μέρος είναι *«υπερβολικό: (...)* καμία ανάγνωση δεν είναι διαφανής ‘ αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι [ο αναγνώστης] παράγει την ολότητα του νοήματος». <sup>80</sup> Εάν, ακραία, η «ερμηνευτική κοινότητα» αποφασίζει για το νόημα και για τη φύση των γεγονότων του παρελθόντος (ξαναγράφοντας συνεχώς την ιστορία), εάν, γράφει ο Todorov, δεν υπάρχει καμία διαφορά ανάμεσα στα πραγματικά δεδομένα και στην ερμηνεία (εάν “τα πάντα είναι ερμηνεία”) θεωρούμε πράγματι *«τη δύναμη ως το μοναδικό μέσο να επιβάλλουμε τις απόψεις μας»*.

Κοινό θεμέλιο των δύο κριτικών τάσεων (αποδόμησης και πραγματισμού) ο Todorov θεωρεί πως είναι η νιτσεική φιλοσοφία. *«Έχουν τους ίδιους εχθρούς: από τη μια μεριά, τις καθολικές αξίες, τη δικαιοσύνη, την ηθική ‘ από την άλλη την αλήθεια, τη γνώση, την επιστήμη*». Συγγένειες: ένα *«περισσότερο ή λιγότερο ομολογημένο εγκώμιο της δύναμης»*, και *«εκείνη που τους συνδέει με τον υποκειμενικό ιδεαλισμό»*.

Για τον Todorov ο μαρξισμός συγγενεύει με τον μεταστρουκτουραλισμό σε κάποια σημεία. Η ιδέα μιας «ερμηνευτικής κοινότητας» που θα έλεγχε το νόημα και την ερμηνεία του *«δεν είναι*

<sup>79</sup> «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις,, σελ.273-274.

<sup>80</sup> «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις,, σελ.275.

ξένη προς τη Μαρξιστική διδασκαλία: ετούτη δεν δέχεται πράγματι ότι τα πάντα εξαρτώνται από την τάξη στην οποία ανήκουμε; Ο κομμουνιστικός ολοκληρωτισμός δεν προέκυψε τυχαία από τον Μαρξισμό. Η κριτική που εμπνέεται από τον Μαρξισμό διεκδικεί, είναι αλήθεια, μια σχέση ανάμεσα στο έργο και τον κόσμο. Αλλά όχι οποιαδήποτε σχέση (...) εκείνο που την ενδιαφέρει δεν είναι το έργο ως αναπαράσταση του κόσμου, ως άποψη για τον κόσμο, αλλά μάλλον ο κόσμος (ή ένα μέρος του) ως προέλευση του έργου. (...) είναι μια γενεαλογική κριτική». Κάθε διατύπωση, όσο καθολική και αν είναι η πρόθεσή της, ανάγεται στις ιδιαίτερες συνθήκες εκφοράς της ‘ είναι κατ’ ανάγκην μια διατύπωση “ιστορική”. Η Μαρξιστική κριτική αναγνωρίζει την καίρια σημασία ορισμένων αξιών, αλλά όχι οποιονδήποτε αξιών. «Οι αξίες που παρουσιάζονται ως καθολικές, διαταξικές, προκαλούν ιδιαίτερα την αντιπάθειά του». Μέσω μιας αφαίρεσης και μιας προκατειλημμένης μερίκευσης, ο «φιλελευθερισμός», «ατομικισμός» ή «ανθρωπισμός» «μπορούν να καταντήσουν βρισιές».<sup>81</sup> Κάθε απόπειρα να αρθεί κάποιος πάνω από τους ιδιαίτερους παράγοντες που τον καθορίζουν ανάγεται στα ταπεινά της κίνητρα: ο ανθρωπισμός δεν είναι έτσι παρά μια “ηθική ιδεολογία των κατοίκων των πλούσιων προαστίων” [σύμφωνα με την έκφραση του T.Eagleton, *Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας*, σελ.207]. Ο μαρξισμός αρνείται να αναγνωρίσει την αυτονομία της ηθικής σε σχέση με την πολιτική: γι’ αυτόν, η πολιτική είναι μια υπεύθυνη ηθική (...) υποβιβάζει κάθε αναζήτηση αξιών στο επίπεδο της υπεράσπισης των συμφερόντων μιας ομάδας: κηρύσσεται καλό ό,τι συμβάλλει στη “σοσιαλιστική μεταμόρφωση της κοινωνίας” [ό.π., σελ.211], όποια γνώμη κι αν έχουν ως προς αυτό τα μέλη αυτής της κοινωνίας. «Και στη θέση του δικαίου και της δικαιοσύνης εξυμνούνται οι δυνάμεις της Ιστορίας». Εν τέλει, και ο μαρξισμός και ο μετα-στρουκτουραλισμός «και οι δύο πολεμούν έναν κοινό εχθρό που ονομάζεται ανθρωπισμός, δηλαδή εν προκειμένω, την απόπειρα θεμελίωσης της επιστήμης και της ηθικής στον λόγο και της άσκησής τους με καθολικό τρόπο».

Δεν μπορεί κανείς, χωρίς να είναι ασυνεπής, γράφει ο Todorov «να υπερασπίζεται τα δικαιώματα του ανθρώπου με το ένα χέρι και να αποδομεί την ιδέα του ανθρώπου με το άλλο».<sup>82</sup> Το ερώτημα «Τι σημαίνει το κείμενο;» μπορεί, να επεκταθεί με ένα άλλο διπλό που απευθύνεται στην απάντηση που δόθηκε στο πρώτο: «Αυτό είναι άραγε αληθινό; Και είναι δίκαιο;»...

Η κριτική είναι διάλογος, συνάντηση δύο φωνών, της φωνής του συγγραφέα και της φωνής του κριτικού, από τις οποίες καμία δεν έχει κάποιο προνόμιο απέναντι στην άλλη. Η «διαλογική κριτική» μιλάει με τα έργα, ο συγγραφέας είναι ένα «εσύ» και όχι ένα «αυτός», ένας συνομιλητής.<sup>83</sup> Αντίθετα από τον Spinoza «δεν θα σταματήσουμε στην αναζήτηση του νοήματος» αλλά «θα τη συνεχίσουμε με μια συζήτηση για την αλήθεια ‘ όχι μόνο “τι είπε;” αλλά επίσης “έχει δίκιο;”», χωρίς

<sup>81</sup> «Η επιστήμη δεν είναι αριστερή, όπως και ο ανθρωπισμός δεν είναι δεξιός», γράφει αλλού ο Todorov, «βρίσκονται και οι δύο στο χώρο της δημοκρατίας», («Κριτική της κριτικής», σελ.264).

<sup>82</sup> «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις,, σελ.277-279.

<sup>83</sup> «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις,, σελ.239-240.



υποταγή της αναζήτησης σε μια δοσμένη εκ των προτέρων αλήθεια.<sup>84</sup> *Η λογοτεχνία είναι «λόγος προσανατολισμένος προς την αλήθεια και την ηθική». «Η λογοτεχνία είναι μια αποκάλυψη του ανθρώπου και του κόσμου (Σαρτρ) και δεν θα ήταν τίποτε αν δεν μας επέτρεπε να καταλάβουμε καλύτερα τη ζωή».*<sup>85</sup> Το νόημα της κριτικής έγκειται πάντα στην υπέρβαση της αντίθεσης μεταξύ δογματισμού και σκεπτικισμού.<sup>86</sup>

## η κριτική του J. Habermas στον J. Derrida

Η καθολική αυτοκριτική του Λόγου, υποστηρίζει ο J. Habermas, εμπλέκεται στην επιτελεστική αντίφαση ότι δεν μπορεί να αποδείξει στον υποκειμενοκεντρικό Λόγο την αυταρχική φύση του παρά μόνο καταφεύγοντας στα ίδια τα μέσα του Λόγου. Τα μέσα της σκέψης, τα οποία αστοχούν στην προσπάθεια να συλλάβουν το «μη ταυτόσημο» και παραμένουν εγκλωβισμένα στη «μεταφυσική της παρουσίας», είναι πάραυτα τα μόνα διαθέσιμα για να αποκαλύψουν την ίδια της την ανεπάρκεια.<sup>87</sup> *«Το στασιαστικό έργο της αποδόμησης στόχο έχει να διαλύσει εμποδισμένες ιεραρχίες βασικών εννοιών, να ανατρέψει σχέσεις θεμελίωσης και κυριαρχίες αντιλήψεων, όπως π.χ. μεταξύ ομιλίας και γραφής, (...) Ένα τέτοιο ζεύγος εννοιών αποτελούν η λογική και η ρητορική. Ο Derrida ενδιαφέρεται ιδιαίτερα να αντιστρέψει την προτεραιότητα της λογικής έναντι της ρητορικής, που θεσπίστηκε ως κανόνας από τον Αριστοτέλη».*<sup>88</sup> Λόγος για «αντίφαση» μπορεί να γίνει μόνο υπό το φως των απαιτήσεων για λογική συνοχή, οι απαιτήσεις αυτές όμως χάνουν το κύρος τους η λογική χάνει την πρωτοκαθεδρία της έναντι της ρητορικής. *«Τότε ο αποδομολόγος μπορεί να μεταχειριστεί τα έργα της φιλοσοφίας σαν λογοτεχνικά έργα και να προσαρμόσει την κριτική της μεταφυσικής στα κριτήρια μιας κριτικής της λογοτεχνίας, η οποία δεν παρεξηγεί τον εαυτό της εκλαμβάνοντάς τον ως επιστήμη».* Τότε λοιπόν η βασιμότητα της κριτικής πρέπει να κριθεί με κριτήρια «ρητορικής επιτυχίας» και όχι της «λογικής συνοχής». Η κριτική αυτή δεν στρέφεται άμεσα προς το δίκτυο των συλλογιστικών σχέσεων, από τις οποίες οικοδομούνται επιχειρήματα, αλλά προς τα σχήματα που συνιστούν ένα νέο ύφος. *«Ο Derrida ονομάζει τη μέθοδό του αποδόμηση, διότι προορίζεται να απομακρύνει τις οντολογικές σκαλωσιές, (...) δεν προχωρεί αναλυτικά, υπό την έννοια της ταυτιστικής αναγνώρισης κρυμμένων προϋποθέσεων ή συνεπαγωγών ‘ (...) [αντίθετα] εφαρμόζει την υφολογική κριτική, καθώς από το ρητορικό πλεόνασμα σημασιών των λογοτεχνικών στρωμάτων ενός κειμένου, το οποίο δεν έχει λογοτεχνικές αξιώσεις, εξάγει ερμηνευτικά ένα είδος έμμεσων κοινοποιήσεων, με τις οποίες το ίδιο το*

<sup>84</sup> «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις,, σελ.241. (βλπ. επίσης σελ. 26-28).

<sup>85</sup> «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις,, σελ.243.

<sup>86</sup> «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις,, σελ.249.

<sup>87</sup> Jurgen Habermas: «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας», εκδ. Αλεξάνδρεια, σελ.234.

<sup>88</sup> «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας», εκδ. Αλεξάνδρεια, σελ.235.

κείμενο διαψεύδει τα έκδηλα περιεχόμενά του». Τα κείμενα αναγκάζονται «να ομολογούν σε βάρος της ρητής γνώμης των δημιουργών τους. Χάρη στο ρητορικό τους περιεχόμενο, τα ίδια τα κείμενα, διαβασμένα με τρόπο που αντιβαίνει στις προθέσεις τους, αντιφάσκουν προς αυτό που δηλώνουν, π.χ. προς τη ρητά υποστηριζόμενη προτεραιότητα της σημασίας έναντι του σημείου, της φωνής έναντι της γραφής (...) Έτσι ένας ερμηνευτής δεν μπορεί να προσεγγίσει τους συγκροτητικούς για τη γνώση περιορισμούς ενός φιλοσοφικού κειμένου παρά μόνο όταν μεταχειρισθεί το κείμενο ως αυτό που δεν θέλει να είναι – ως λογοτεχνικό κείμενο».<sup>89</sup>

Ο Derrida, γράφει ο Habermas, δεν μπορεί να ανατινάξει από τα μέσα τις μεταφυσικές μορφές σκέψης, με τη βοήθεια μιας ουσιαστικά ρητορικής μεθόδου, παρά μόνον αν το φιλοσοφικό κείμενο είναι πράγματι λογοτεχνικό – αν μπορέσει κανείς να δείξει ότι εξεταζόμενη από κοντά η ειδολογική διάκριση μεταξύ φιλοσοφίας και λογοτεχνίας εξαφανίζεται. «Αυτή η απόδειξη πρέπει να είναι δυνατή μέσω της ίδιας της αποδόμησης ‘ σε κάθε περίπτωση αποδεικνύεται εκ νέου ότι είναι αδύνατον να εξειδικευτούν για γνωστικούς σκοπούς οι γλώσσες της φιλοσοφίας και της επιστήμης, να καθαριστούν από κάθε μεταφορική έκφραση, από κάθε απλώς ρητορικό στοιχείο, να απαλλαγούν από κάθε λογοτεχνική πρόσμειξη». Αποδεικνύεται το αβάσιμο της ειδολογικής διάκρισης φιλοσοφίας/ λογοτεχνίας και τελικά «όλες οι ειδολογικές διακρίσεις εξαφανίζονται μέσα σε ένα σφαιρικό κειμενικό πλαίσιο που περιλαμβάνει τα πάντα.

Υποστασιοποιώντας το ο Derrida μιλάει για το “γενικό κείμενο”. Κάθε μεμονωμένο κείμενο και κάθε είδος έχουν χάσει την αυτονομία τους υπέρ ενός πλαισίου συμφραζομένων που καταπίνει τα πάντα και ενός ανεξέλεγκτου γίνεσθαι αυθόρμητης παραγωγής κειμένων, προτού καν εμφανιστούν. Σε αυτό στηρίζεται και η πρωτοκαθεδρία της ρητορικής, η οποία γενικά ασχολείται με τις ιδιότητες των κειμένων, έναντι της λογικής ως συστήματος κανόνων, στον οποίο κατά τρόπο αποκλειστικό υπάγονται μόνον ορισμένοι τύποι λόγου, που έχουν την υποχρέωση να *επιχειρηματολογούν*.

Η αποτελεσματικότητα της μετάθεσης της ριζικής κριτικής του Λόγου στην περιοχή της ρητορικής, για την διέξοδο από την απορία της αυτοαναφορικότητας, *προϋποθέτει* κατά τον Habermas, την αλήθεια των ακόλουθων υποθέσεων: 1) η λογοτεχνική κριτική δεν αποτελεί επιστημονικό εγχείρημα, αλλά υπακούει στα ίδια ρητορικά κριτήρια όπως τα λογοτεχνικά της αντικείμενα, 2) μεταξύ φιλοσοφίας και λογοτεχνίας δεν υπάρχει ειδολογική διαφορά, 3) η ρητορική έχει την πρωτοκαθεδρία έναντι της λογικής.

*«Η ισοπέδωση της ειδολογικής διαφοράς μεταξύ λογοτεχνίας και λογοτεχνικής κριτικής απαλλάσσει το κριτικό έργο από τη δυσάρεστη υποχρέωση να υποταχθεί σε ψευδοεπιστημονικές*

---

<sup>89</sup> «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας», εκδ. Αλεξάνδρεια, σελ.236-237.

προδιαγραφές και ταυτόχρονα το ανυψώνει πέρα και πάνω από την επιστήμη, στο επίπεδο της δημιουργικής δραστηριότητας». <sup>90</sup> Η κριτική προσλαμβάνει λογοτεχνική αξία. «Αν η σοβαρή γλώσσα είναι μια ειδική περίπτωση μη σοβαρότητας, αν οι αλήθειες είναι μυθοπλασίες, που ο μυθοπλαστικός χαρακτήρας τους έχει ξεχαστεί, τότε η λογοτεχνία δεν είναι ένας αποκλίνων, παρασιτικός άξονας της γλώσσας. Αντίθετα οι άλλοι λόγοι μπορούν να θεωρηθούν ως περιπτώσεις μιας γενικευμένης λογοτεχνίας, μιας αρχι-λογοτεχνίας». <sup>91</sup> Ο J. Culler ανασυνθέτει τη διαμάχη Derrida – Searle για να δείξει ότι κάθε προσπάθεια οριοθέτησης της καθημερινής σφαίρας της κανονικής γλώσσας έναντι μιας «ασυνήθιστης», «αποκλίνουσας» από τις κανονικές περιπτώσεις γλωσσικής χρήσης αποτυγχάνει...

Ο Derrida «προτίθεται να δείξει ότι οι τρέχουσες διακρίσεις μεταξύ σοβαρών και προσποιητών, κυριολεκτικών και μεταφορικών, καθημερινών και πλασματικών, συνηθισμένων και παρασιτικών τρόπων ομιλίας καταρρέουν». Επιπρόσθετα, οι γλωσσικές εκφράσεις αλλάζουν σημασία ανάλογα με το εκάστοτε πλαίσιο αναφοράς: μπορούμε να αποσπάσουμε εκφράσεις από τα αρχικά τους πλαίσια και να τις μεταφυτεύσουμε σε άλλα – αυτό χαρακτηρίζει ο Derrida ως «μπόλιασμα». Αυτή η μεταβολή των πλαισίων αναφοράς που αλλάζουν την σημασία δεν μπορεί να ανακοπεί ούτε να ελεγχθεί, αφού τα πλαίσια είναι ανεξάρτητα. Τέλος, εφόσον τα πλαίσια αναφοράς είναι μεταβλητά και μπορούν να επεκταθούν προς οποιαδήποτε κατεύθυνση, τότε το ίδιο κείμενο μπορεί να δεχθεί διάφορους τρόπους ανάγνωσης: “every reading is a misreading” [κάθε ανάγνωση είναι παρανάγνωση]... <sup>92</sup>

Ο Habermas θεωρεί ότι ο Derrida παραγνωρίζει την ιδιάζουσα αξία των ειδών του λόγου, «που αποσχίζονται στην πορεία διαφοροποιήσεων από την καθημερινή επικοινωνία και που είναι κομμένα κάθε φορά στα μέτρα μίας διάστασης ισχύος (της αλήθειας ή της κανονιστικής ορθότητας), ενός συνόλου προβλημάτων (ζητήματα αλήθειας ή ζητήματα δικαιοσύνης). Γύρω από αυτές τις μορφές επιχειρηματολογίας κρυσταλλώνονται στις σύγχρονες κοινωνίες οι σφαίρες της επιστήμης, της ηθικής και του δικαίου. Τα αντίστοιχα πολιτιστικά συστήματα δράσης διαχειρίζονται ικανότητες επίλυσης προβλημάτων όπως ακριβώς η καλλιτεχνική και λογοτεχνική ζωή διαχειρίζεται ικανότητες αποκάλυψης του κόσμου. (...) ο Derrida γενικεύει υπερβολικά αυτή και μόνο την “ποιητική”

<sup>90</sup> «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας», εκδ. Αλεξάνδρεια, σελ.240.

<sup>91</sup> J. Culler: *On Deconstruction* (1983).

<sup>92</sup> Η Mary L. Pratt επίσης, αντικρούει, στο πνεύμα του Derrida, τη θέση για την αυτονομία του λογοτεχνικού έργου. Γι’ αυτήν, ο μυθοπλαστικός χαρακτήρας, το κλείσιμο σε παρένθεση της επικοινωνιακά δραστηρικής δύναμης και η απόξευξη της ποιητικής γλώσσας από την καθημερινή επικοινωνιακή πρακτική, δεν ισχύουν ως σαφώς διαχωριστικά κριτήρια, αφού πλασματικά γλωσσικά στοιχεία όπως το ευφολόγημα, η ειρωνεία, οι επιθυμιακές φαντασιώσεις, οι αφηγήσεις και οι παραβολές διαπερνούν τους καθημερινούς μας λόγους και κατά κανέναν τρόπο δεν αποτελούν έναν αυτόνομο κόσμο. Οι φυσικές αφηγήσεις, δηλαδή οι «ιστορίες» που αφηγούμαστε, αυθόρμητα ή ύστερα από παράκληση, στην καθημερινή ζωή, υπακούουν στους ίδιους ρητορικούς νόμους ως προς την κατασκευή τους και παρουσιάζουν ανάλογα δομικά χαρακτηριστικά με τα λογοτεχνικά διηγήματα. («Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας», εκδ. Αλεξάνδρεια, σελ.252).

λειτουργία της γλώσσας (...) Ενώ η ένταση μεταξύ των πόλων της αποκάλυψης του κόσμου και της επίλυσης προβλημάτων συγκρατείται στη δέσμη λειτουργιών της καθημερινής γλώσσας, η τέχνη και η λογοτεχνία αφενός, επιστήμη, η ηθική και το δίκαιο αφετέρου ειδικεύονται σε εμπειρίες και τύπους γνώσης, που αναπτύσσονται και μπορούν να δουλευτούν κάθε φορά στην περιοχή μίας γλωσσικής λειτουργίας και μίας διάστασης ισχύος. Ο Derrida ισοπεδώνει ολιστικά αυτές τις περίπλοκες σχέσεις για να εξομοιώσει τη φιλοσοφία προς την τέχνη και την κριτική».<sup>93</sup>

Για τον Habermas η εξομοίωση της φιλοσοφίας προς την λογοτεχνία επιφέρει «σύγχυση στους αστερισμούς εκείνους όπου τα ρητορικά στοιχεία της γλώσσας αναλαμβάνουν εντελώς διαφορετικούς ρόλους. Το ρητορικό στοιχείο εμφανίζεται υπό καθαρή μορφή μόνο στην αυτοαναφορικότητα της ποιητικής έκφρασης, δηλαδή στη γλώσσα της μυθοπλασίας, που είναι ειδικευμένη στην αποκάλυψη του κόσμου. Αλλά η κανονική γλώσσα της καθημερινής ζωής είναι ανεκρίζωτα ρητορική ‘ εδώ όμως (...) τα ρητορικά στοιχεία υποχωρούν. (...) [οι ειδικές γλώσσες της επιστήμης και τεχνικής, του δικαίου και της ηθικής, της οικονομίας, της πολιτικής κλπ., και αυτές] ζουν από τη δύναμη των μεταφορικών εκφράσεων, αλλά τα ρητορικά στοιχεία, τα οποία κατά κανένα τρόπο δεν έχουν εξαλειφθεί, είναι τρόπον τινά δαμασμένα και τίθενται στην υπηρεσία ειδικών σκοπών της επίλυσης προβλημάτων». Οι λογοτεχνική κριτική και η φιλοσοφία έχουν να επιτελέσουν ένα «διαμεσολαβητικό έργο»: να προσκομίσουν τα περιεχόμενα των πολιτιστικών σφαιρών των ειδημόνων, στην καθημερινή πρακτική. Αλλά, αυτό το έργο πρέπει να έρθει σε πέρας με εκφραστικά μέσα τα οποία προέρχονται από ειδικές γλώσσες, «ειδικευμένες σε θέματα γούστου ή αλήθειας», και αυτό κατορθώνεται με την «ρητορική διεύρυνση» και το «εμπλουτισμό» των ειδικών γλωσσών. «Στις ρητορικές τους επιδόσεις η λογοτεχνική κριτική και η φιλοσοφία αδελφώνονται με τη λογοτεχνία κατά τούτο δε και μεταξύ τους. Αλλά εδώ εξαντλείται η συγγένειά τους. Γιατί και στις δύο αυτές δραστηριότητες τα ρητορικά μέσα υποβάλλονται στην πειθαρχία ενός κάθε φορά διαφορετικού τύπου επιχειρηματολογίας».<sup>94</sup>

για το εγχείρημα του J. Derrida

Ο J. Derrida έχει ως βασικούς στόχους την κριτική της αρχής της ταυτότητας και τη ριζοσπαστικοποίηση της φαινομενολογίας. Πρέπει να «αποδομήσουμε» τη φαινομενολογία (δηλαδή να την αναθεωρήσουμε κριτικά) με τη σημειολογία της «διαφοράς». Σε αντίθεση με την αντίληψη του Λεβί-Στρως, ο κώδικας δεν ταυτίζεται με τη γλώσσα (ο κώδικας είναι μια κατασκευή, ενώ η γλώσσα δεν είναι). Σε αντίθεση με τη φαινομενολογία, το σημαίνον είναι το πρωταρχικό, η

<sup>93</sup> «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας», εκδ. Αλεξάνδρεια, σελ.258-259.

<sup>94</sup> «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας», εκδ. Αλεξάνδρεια, σελ.261-262.

συνείδηση δεν προηγείται της γλώσσας. Η γλώσσα δεν εκφράζει (δεν αναπαριστά) το βίωμα, αλλά το πραγματώνει, του δίνει δηλαδή υλική μορφή.

Βασικά μέσα της «αποδόμησης» (deconstruction) είναι η διανοητική επιφύλαξη και η φιλοσοφική αμφιλογία. *Κάθε κείμενο κρύβει στο πρόδηλο το λανθάνον, κρύβει άλλο ένα κείμενο κάτω από τις γραμμές του*, στην πραγματικότητα έναν συνομιλητή, το «ίχνος του άλλου». Το ίχνος του άλλου υποβάλλει τη λογική του συμπληρώματος. Το συμπλήρωμα δεν είναι μια αντίφαση, είναι πάντα μια διαφορά, αυτό που λείπει και που προσδιορίζει το υπάρχον με την έλλειψή του.<sup>95</sup>

Η «διαφορά» (difference differance, διαφορά και αναβολή) σημαίνει ότι *το ίδιο δεν είναι το ίδιο, παρά μόνο εάν προσδιορίζεται από το άλλο*. Η ολότητα δεν θα επιτευχθεί ποτέ, το παρόν είναι ένα αναβληθέν παρόν. Η συνείδηση (σε αντίθεση με τον υποκειμενισμό της φαινομενολογίας) δεν είναι ποτέ κάτι ολοκληρωμένο ως εσωτερικότητα, αλλά συμπληρώνεται από το έξω που εσωτερικεύει.

*παρέκβαση: φαινομενολογία*

Πιο συγκεκριμένα, ο Husserl θεωρεί δυνατή την ύπαρξη εσωτερικών συνειδησιακών βιωμάτων με καθορισμένη σημασία, *πριν* από κάθε δυνατότητα γλωσσικής έκφρασης των βιωμάτων αυτών. Τα *αποβλεπτικά* (intentional) *συνειδησιακά βιώματα* είναι βιώματα που έχουν ως «στόχο» ένα *αντικείμενο*, ανεξάρτητα από το εάν αυτό υπάρχει στην πραγματικότητα ή όχι. Η *σημασία των βιωμάτων αυτών είναι άμεσα δεδομένη, εναργής (evident) εντός της συνειδήσεως*. Η γλώσσα δεν κάνει τίποτα άλλο από το να *εκφράζει* τα προγλωσσικά αυτά βιώματα χρησιμοποιώντας ήχους, και δεν προαπαιτείται (η γλώσσα) για την ύπαρξη των βιωμάτων αυτών. Πάνω στα προαναφερθέντα, η αποδομητική κριτική του Derrida επισημαίνει τα εξής: τα συνειδησιακά βιώματα, εφόσον διακρίνονται το ένα από το άλλο, υπακούουν σε μια *δομή διάκρισης*, δηλαδή *διαφοράς*. *Μια διαφορική δομή*, όμως, *είναι δομή συστήματος σημείων (γλώσσας)*. Αφού η γλώσσα (Saussure) είναι σύστημα διαφορών, ενώ επί πλέον *κάθε* σύστημα διαφορών μπορεί να αναχθεί σε σύστημα σημείων.<sup>96</sup> Εάν τα βιώματα δεν υπάγονταν σε μια διαφορική (ήτοι σε τελευταία ανάλυση, γλωσσική) δομή, τότε θα ήταν αδύνατη η διάκριση του ενός από το άλλο (διάκριση ωστόσο δυνατή για τον Husserl). Ένα σημείο όμως, ως το μόνο ικανό να αποτελεί στοιχείο διαφορικής δομής, δεν είναι δυνατόν να μην μετέχει και του επιπέδου των σημασιών (σημαινόμενα) και του επιπέδου έκφρασης (σημαινόντα). Χρειάζεται, δηλαδή, κάποια «ύλη» ως φορέα των σημασιών, και μάλιστα

<sup>95</sup> Το λανθάνον κείμενο δεν υποδηλώνει αναγκαστικά μια αντίφαση, μπορεί να είναι απλώς μια μετατόπιση.

<sup>96</sup> αυτό σημαίνει ότι «διακρίνω» είναι το ίδιο με το «σημαίνω», δηλαδή η καθ' οιονδήποτε εγκαθίδρυση μιας διαφοράς είναι ταυτόσημη με τη «σήμανση», το σημάδεμα ενός «πράγματος» ως διαφορετικού (από ένα «άλλο»).

μια «ύλη» ήδη δομημένη σε σημαίνοντα, αλλιώς είναι αδύνατη η ύπαρξη οποιασδήποτε διαφοράς στο επίπεδο των σημασιών.

Η συνείδηση (συνειδησιακά βιώματα, Bewusstsein), λοιπόν, «μετέχει» της γλώσσας. Στον Husserl, η συνείδηση ως αποβλεπτική συνείδηση, αντιστοιχεί περισσότερο στο πρόβλημα της γνώσης και όχι στο θέμα της συγκρότησης του γινώσκοντος υποκειμένου. Κατά τον Husserl λοιπόν, η *αυτοσυνειδησία* μου (Selbstbewusstsein) ως γινώσκοντος υποκειμένου, η βεβαιότητά μου ότι είμαι (ich bin) συστήνεται επί τη βάσει τριών μοντέλων: του αναστοχασμού (reflexion), της ενότητας της χρονικής ροής των συνειδησιακών καταστάσεων-βιωμάτων, και της αυτοσυνειδησίας ως εσωτερικής αντίληψης.

Όσον αφορά το μοντέλο της αυτοσυνειδησίας, αυτό αναφέρεται σε μια σχέση μεταξύ δύο όρων η οποία έχει ως πρότυπό της τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, αλλά το αντικείμενο ταυτίζεται εδώ με το υποκείμενο. Η συνείδηση «σχετίζεται» με τον εαυτό της μέσω της γνώσεως, δηλαδή γνωρίζει η ίδια τον εαυτό της και η προκύπτουσα γνώση αποτελεί την αυτοσυνειδησία: όλα συμβαίνουν ως εάν η συνείδηση καθρεφτιζόταν σε ένα (εσωτερικό) *κάτοπτρο* και ανεγνώριζε τον εαυτό της στο έτερον εκείνο που αποτελεί το είδωλο. Η αναγνώριση αυτή της συνείδησης, του εαυτού της στο είδωλό της αποτελεί για τον Husserl *πρωταρχική βεβαιότητα* του υποκειμένου περί της ενότητας του εαυτού του, πριν από κάθε γλωσσική έκφραση της βεβαιότητας αυτής (πλήρης προγλωσσική ενάργεια, *evidenz*). Πάνω στην αυτοσυνειδησία βασίζεται κάθε δυνατότητα σχέσης της αποβλεπτικής συνείδησης με οποιοδήποτε αντικείμενο. Αυτοσυνειδησία είναι λοιπόν η αυτοπαρουσία της συνείδησης στον εαυτό της, πριν από κάθε γλώσσα.

Πώς όμως μπορεί η συνείδηση να αναγνωρίσει ότι το είδωλό της είναι ο εαυτός της; Από πού προκύπτει η γνώση αυτή; Από πουθενά, είναι η απάντηση. Για να είναι σε θέση να αναγνωρίσει η συνείδηση τον εαυτό της πρέπει να έχει ήδη από τα πριν κάποια γνώση του εαυτού της, άρα: να είναι αυτοσυνειδησία πριν από τη διαδικασία της ανακλάσεως.

Επί πλέον, το μοντέλο της ανάκλασης, ως σχέσης δύο όρων, εισάγει μια *χρονικότητα*: η συνείδηση είναι «πρότερη» του «ειδώλου» της, το οποίο αναγνωρίζει στον καθρέφτη ως τον εαυτό της, ή τουλάχιστον διαφέρει από αυτό, προτού το αναγνωρίσει ως τον εαυτό της. Κατ' αυτόν τον τρόπο η διαφορά εισέρχεται στην καρδιά της ίδιας της αυτοσυνειδησίας ως έκφρασης της ενότητας και της άμεσης παρουσίας της συνείδησης στον εαυτό της (ζωντανή αυτοπαρουσία<sup>97</sup> κατά Husserl). Επομένως τονίζει ο Derrida, δεν έχουμε διόλου ταύτιση της συνείδησης με τον εαυτό της μέσω

---

<sup>97</sup> Η «ενάργεια» κατά Husserl είναι η-εξ-αυτών-των-ιδίων-προερχόμενη-έλλαμψη-των-φαινομένων-(στον εαυτό τους).

ανάκλασης, αλλά μάλλον *αναδίπλωση* της συνείδησης πάνω στον εαυτό της, δηλαδή δημιουργία μιας «πτυχής» (pli). Η πτυχή αυτή είναι το «*ίχνος της διαφοράς*<sup>98</sup>» (difference).

Η συνείδηση λοιπόν δεν είναι ποτέ προγενέστερη της γλώσσας. Προτεραιότητα ο Derrida δίνει στο σημείο, και εφόσον το σημείο έχει «*αναπαραστατικό χαρακτήρα*» έπεται επομένως ότι ουσιαστικά «*εν αρχή ην η επανάληψη*» μια και η αναπαράσταση είναι τρόπον τινά μια επανάληψη (του πράγματος). Το πράγμα έτσι έχει «*χαθεί*». Αλλά τότε τι εκφράζει η πρόταση «*εν αρχή ην η επανάληψη*», η οποία εξ ορισμού παραπέμπει σε κάτι που ποτέ δεν μπορεί να είναι αρχή, αλλά θα είναι πάντα επανάληψη; Ο όρος επανάληψη προϋποθέτει κάποια αρχή που επαναλαμβάνεται αλλιώς δεν πρόκειται για επανάληψη! Τι νόημα έχει ο όρος αρχή; Καταλήγουμε με αυτή τη συλλογιστική στην «*αρχή της μη αρχής*».<sup>99</sup> Δεν υπάρχει καν αναπαράσταση αφού η («*πρώτη*») παράσταση δεν έγινε ποτέ. Το πρωτότυπο είναι ήδη ένα αντίγραφο! Υπό μια έννοια, το σημείο είναι πάντα ένα αντίγραφο του πάντα χαμένου (πραγματικού) «*πράγματος*», και μάλιστα συγκροτεί το «*πράγμα*» και την «*αρχή*» ως τέτοια, σε μια εκ των υστέρων αναδρομική κίνηση, εφόσον δεν υπάρχει «*πράγμα*» ακόμη και σε μια τελείως απομακρυσμένη «*αρχή*», το οποίο θα έπαιζε ρόλο πρωτοτύπου. Έτσι, στην «*αρχή*» βρίσκεται πάντα ένα σημείο, το οποίο είναι ένα Σημαίνον που επιτελεί χρέη σημαινόμενου ενός άλλου («*ύστερου*») Σημαίνοντος κ.ο.κ.<sup>100</sup> Εισάγεται έτσι η έννοια της *ατελεύτητης «σημείωσης»*, όπου *κάθε Σημαίνον έχει ως σημαινόμενο ένα άλλο Σημαίνον, και ποτέ το ίδιο το «πράγμα»* (αλυσίδες από Σημαίνοντα οι οποίες είναι και σημαινουσες αλυσίδες).

Αυτό λοιπόν, που πρωταρχικά υπάρχει, τελικά, είναι μια πρωταρχική διαφορά (η *διαφορά*). Αυτή δεν αφήνει ποτέ την αρχή να είναι ο εαυτός της, αλλά την καθιστά πάντοτε επανάληψη: εδώ έχουμε όχι μόνο μη σύμπτωση της αρχής με τον εαυτό της, αλλά και την *αέναη αναβολή αυτής της αρχής* (differer). Η παρουσία της αρχής (στον εαυτό της), θα διαφέρει ήδη πάντα από τον εαυτό της και θα είναι πάντα ήδη ένα αναβληθέν παρόν, ένα αυριανό πλήρες παρόν... Ο γραμματικός χρόνος του αναβληθέντος παρόντος είναι ο τετελεσμένος μέλλον (θα έχει γίνει, εφόσον δεν έχει γίνει ακόμα). Με αυτόν τον τρόπο η διαφορά «*παράγει*» την *ιστορία*: «*ιστορία υπάρχει επειδή το παρόν είναι σαν καθυστέρηση του εαυτού του*».

---

<sup>98</sup> Η διαφορά εκφράζει επομένως όχι μόνο τη μη ταυτότητα των σημασιών ενός σημειακού συστήματος αλλά είναι και προϋπόθεση της αυτοσυνειδησίας.

<sup>99</sup> «*ο πρώτος δεν είναι ο πρώτος αν δεν υπάρχει ένας δεύτερος μετά από αυτόν*», δηλαδή ο δεύτερος είναι εκείνος που επιτρέπει στον πρώτο να είναι πρώτος... Έτσι η «*δεύτερη φορά*» έχει ένα είδος προτεραιότητας ως προς την «*πρώτη φορά*»: είναι παρούσα από την πρώτη φορά ως η προηγηθείσα προϋπόθεση της προτεραιότητας της πρώτης. Ιδιαίτερα διαφωτιστικές γι' αυτό το σημείο είναι οι παρατηρήσεις του V. Descombes: «*Το Ίδιο και το Άλλο*», εκδ. Praxis, σελ. 178-179.

<sup>100</sup> Με την προτεραιότητα του σημείου έναντι του «*πράγματος*» («*αρχή της μη αρχής*») αποδομείται η «*αρχή όλων των αρχών*» του Husserl, η οποία βασιζόταν στην «*δυνατότητα να διακρίνουμε πάντα το πρωτότυπο (την εποπτεία, τη λεγόμενη «προνομιακή πρωταρχικότητα» του ίδιου του πράγματος με σάρκα και οστά) και το παράγωγο (τις προθέσεις της συνείδησης που δεν πληρούνται από μια εποπτεία)*».

Το ότι η αρχή είναι αρχή, δηλαδή «πρώτη» και όχι «μοναδική» φορά, σημαίνει ότι αυτή φέρει εγγεγραμμένη μέσα της την δυνατότητα επανάληψής της. Η εγγραφή της «δεύτερης φοράς» εντός της «πρώτης φοράς» μέσω της διαφοράς παραπέμπει σε κάποια έλλειψη ή ελλειμματικότητα της «πρώτης φοράς», η οποία έχει ακριβώς ανάγκη μια δεύτερη, μια επανάληψη... Αν η «πρώτη φορά», η «αρχή», ήταν πλήρης και τέλεια, θα ήταν και η μόνη φορά. Έτσι, η «δεύτερη φορά» μπορεί να νοηθεί ως συμπλήρωμα της ελλειμματικότητας της «πρώτης», καθώς και ως αναπληρωτής (αντιπρόσωπος). Με αυτόν τον τρόπο εισάγεται η έννοια του *συμπληρώματος-αναπληρώματος* (*supplement*). Η «δεύτερη φορά» υποσημαίνει μια ατέλεια, έστω και λανθάνουσα, της «πρώτης». <sup>101</sup>

Γενικά, το παρόν είναι παρόν μέσω της αναφοράς του σε ένα απόν από το οποίο οφείλει να διακριθεί για να είναι αυτό που είναι (το απόν μπορεί να νοηθεί είτε χωρικά ως αλλού, είτε χρονικά ως παρελθόν ή μέλλον. Κατά τον Derrida η δυτική μεταφυσική είχε την τάση να θεωρεί πάντα το *supplement* είτε περιττό είτε αναγκαίο κακό, προϋποθέτοντας την τελειότητα-πληρότητα του συμπληρωνόμενου-αναπληρούμενου. Δηλαδή η μεταφυσική θα ήθελε να είναι κίνηση απόσβεσης του διακριτικού σημαδιού, του ίχνους του παρελθόντος ή/ και του αλλού, το οποίο ωστόσο αποτελεί προϋπόθεση της «παροντότητας» του παρόντος.

#### J. Derrida – ‘λογοκεντρισμός’

Σύμφωνα με τον Derrida η δυτική (φιλοσοφική και καθημερινή σκέψη) σκέψη, είναι δομημένη στη βάση ορισμένων *θεμελιωδών διχοτομιών*: καλό/ κακό, είναι/ μηδέν, παρουσία/ απουσία, αλήθεια/ λάθος, ταυτότητα/ διαφορά, νους/ ύλη, άνδρας/ γυναίκα, ψυχή/ σώμα, ζωή/ θάνατος, φύση/ πολιτισμός, ομιλία/ γραφή. <sup>102</sup> Τα αντιτιθέμενα, όμως, μέλη αυτών των ζευγών δεν αποτελούν *ισότιμες* οντότητες, *ανεξάρτητες* μεταξύ τους. Το *δεύτερο* μέλος κάθε ζεύγους θεωρείται η εκφυλισμένη, ανεπιθύμητη, αποβλητέα και *αρνητική* εκδοχή του πρώτου (η απουσία είναι έλλειψη παρουσίας, το κακό είναι η πτώση από το καλό, κ.ο.κ). Δηλαδή τα μέλη κάθε ζεύγους δεν έχουν απλώς αντίθετο νόημα, παρά είναι μεταξύ τους *ιεραρχημένα* με τέτοιο τρόπο ώστε το πρώτο να είναι *πρότερο* του δεύτερου και με τη χρονική και με την ποιοτική έννοια του όρου. <sup>103</sup> Η προτεραιότητα

<sup>101</sup> η λογική του συμπληρώματος ανοίγει μια ιστορική προοπτική προς ένα *ιδανικό τέλος*, που δεν θα επιτευχθεί ποτέ: η «έννοια του συμπληρώματος ... μας επιτρέπει να πούμε συνάμα το αντίθετο χωρίς να υποπέσουμε σε αντίφαση...», η επιτάχυνση του κακού «βρίσκει ταυτόχρονα το ιστορικό αντιστάθμισμα και το προστατευτικό της κυκλίδωμα», «η κοινωνία διαφθείρει την κοινωνία, αλλά το κακό που τις καταβαρυνώνει και τις δύο έχει επίσης το φυσικό του συμπλήρωμα: η ιστορία και η κοινωνία γεννούν την δική τους αντίσταση απέναντι στην άβυσσο» (J.Derrida: «Περί γραμματολογίας», εκδ.Γνώση, σελ.306).

<sup>102</sup> Α. Μπαλτάς: «Φιλοξενώντας τον J.Derrida...Στο περιθώριο επιστήμης και πολιτικής», εκδ. Εκκρεμές, (βρίσκεται και στο περιοδ. *Ο Πολίτης*, αρ.56).

<sup>103</sup> Οι βασικές διχοτομίες που δομούν το θεωρητικό λόγο που επιδιώκει να είναι ο ίδιος αυστηρός διέπονται («επέκταση» του θεωρήματος του K. Godel) από ένα *μη αποφασίσιμο* (μη αποκρίσιμη πρόταση- μιας



αυτή πριμοδοτεί πάντοτε την ενότητα, την ταυτότητα, την αμεσότητα, την χρονική και τοπική παρουσία έναντι της διαφοράς, της απόστασης, της συγκάλυψης, της μετατόπισης, της παρέλκυσης, της αναβολής. Εν κατακλείδει, η δυτική μεταφυσική σκέψη προσδιόρισε το Είναι ως παρουσία.

Στο «Περί γραμματολογίας», ο Derrida επικεντρώνει στην *πριμοδότηση της ομιλίας έναντι της γραφής*: η μεταφυσική απέδιδε πάντα μεγαλύτερη αξία στον προφορικό έναντι του γραπτού λόγου, επειδή στην περίπτωση της προφορικής επικοινωνίας δεν μεσολαβεί καμία απόσταση μεταξύ ομιλητή, ακροατή και ομιλητικού ενεργήματος: ομιλητής, ακροατής και προφορική εκφορά του λόγου συν-παρίστανται και αυτό αποτελεί εγγύηση ότι με τον προφορικό λόγο ξέρουμε τι εννοούμε, εννοούμε αυτό που λέμε, λέμε αυτό που εννοούμε και ξέρουμε τι είπαμε. Αυτή λοιπόν η εικόνα (ανεξάρτητα από την επίτευξη ή μη της «πλήρους» κατανόησης), ενός *νοήματος τέλεια παρόντος εν εαυτώ* συνιστά κατά τον Derrida ένα ιδεώδες που υποβαστάζει ολόκληρη τη δυτική σκέψη και πολιτισμό, και ο ίδιος, ονομάζει την πίστη στη δυνατότητα μιας τέτοιας αυτο-παρουσίας του νοήματος *λογοκεντρισμό*.

Μέσα στα πλαίσια του λογοκεντρισμού, *ο γραπτός λόγος θεωρείται απλή αναπαράσταση του προφορικού* (δηλαδή υποκατάστατο δευτερεύουσας σημασίας). Η γραφή προσπαθεί να υπερνικήσει την απόσταση χρησιμοποιώντας την: ο γράφων τοποθετεί τη σκέψη του στο χαρτί, απομακρύνοντάς την από τον εαυτό του ώστε αυτή να μπορεί να διαβαστεί ακόμη και μετά από τον θάνατό του, από κάποιον που βρίσκεται μακριά.<sup>104</sup>

Ο Derrida δεν αντιστρέφει απλώς τις προτεραιότητες ισχυριζόμενος ότι η γραφή προηγείται της ομιλίας, αλλά θεωρεί ότι η ίδια η δυνατότητα της αντιπαράθεσης των δύο ως συνάρτηση των ζευγών παρουσία/ απουσία ή αμεσότητα/ αναπαράσταση είναι φενάκη: και ο προφορικός λόγος (όπως ο γραπτός) είναι *ήδη* δομημένος μέσω διαφοράς και απόστασης. Η γλώσσα συνιστά ένα σύστημα *διαφορών* και όχι ένα άθροισμα μονάδων, η κάθε μία από τις οποίες έχει νόημα αφ' εαυτής και ανεξάρτητα από τις άλλες (Saussure). Αυτό σημαίνει ότι η γλώσσα συνίσταται ως τέτοια από

---

θεωρίας- είναι αυτή της οποίας *ούτε η αλήθεια ούτε το ψεύδος μπορούν να αποδειχθούν* στο εσωτερικό της θεωρίας) καθεστώς. Ένα φιλοσοφικό κείμενο αναπτύσσει την επιχειρηματολογία του, μέσω μιας συγκροτητικής για το ίδιο θεμελιώδους διχοτομίας. Το κείμενο οδηγείται στο να αναγάγει, αναπόφευκτα και παρά την ρητή πρόθεση του ίδιου, το «αρνητικό» σκέλος σε συνθήκη δυνατότητας ή όρο ελέγχου του «θετικού», και με αυτόν τον τρόπο οδηγείται στο να στηρίζει αυτά που καταστατικά θέλει να αρνηθεί. Αυτό όμως το μη αποφασίσιμο (μη υπολογίσιμο, μη αλγοριθμικό) καθεστώς του (αυστηρού) θεωρητικού λόγου υποχρεώνει, ακριβώς στην *ευθύνη* της απόφασης. Η φιλοσοφική απόδειξη του μη αποφασίσιμου, δηλαδή η σύνολη *στρατηγική* της αποδόμησης, συνδέεται ρητά με την έννοια της ευθύνης. Ο φιλοσοφικός λόγος εγγενώς και πάντοτε εκκρεμής ως μη αποφασίσιμος συνεπάγεται ότι δεν μπορεί να ικανοποιήσει ο ίδιος, με τρόπο οριστικό και αμετάκλητο, το κίνητρο που τον γέννησε. Ωστόσο, απάντηση, τοποθέτηση, απόφαση απέναντι σε ό,τι διακυβεύεται πραγματικά είναι αναπόδραστη, επιτακτικά, δηλαδή *πολιτικά αναγκαία*. . . . «είμαι υποχρεωμένος, έχω την ευθύνη μιας απάντησης – ή της απουσίας της. Εδώ, υπαινίσσεται ο Derrida, εδράζεται η πραγματική *πολιτική ηθική*... (βλπ. «J. Derrida: η πολιτική σημασία του θεωρήματος του K. Godel» στο: «Φιλοξενώντας τον J. Derrida... Στο περιθώριο επιστήμης και πολιτικής», εκδ. Εκκρεμές, σελ.48).

<sup>104</sup> Η συσχέτιση της γραφής με την απόσταση, τη διαφορά και το θάνατο θεωρείται από το λογοκεντρισμό ως διαφορά της αυτό-παρουσίας του νοήματος και έκθεσή του σε κάθε είδους δυνατές νοθείες.

εκείνες ακριβώς τις αποστάσεις και τις διαφορές τις οποίες η ίδια επιδιώκει να ξεπεράσει. Δηλαδή, το έχειν νόημα είναι αυτόματα μη είναι, ή αλλιώς, η ίδια η ύπαρξη νοήματος συνεπάγεται την ύπαρξη απόστασης και διαφοράς. Ο Derrida χρησιμοποιεί τον όρο “difference” για να αποδώσει αυτή την συνεχή και αναπόδραστη διαφυγή του νοήματος από τον ίδιο του τον εαυτό. Η “difference” είναι αυτό το *μόνιμο «διαφέρω-παρέλκω»* ως προς τον ίδιο μου τον εαυτό, συνιστά τη θεμελιώδη «δομή-μη δομή» του νοήματος και της συνείδησης και εγκατοικεί στον πυρήνα του οποιουδήποτε «πράγματος» παρουσιάζεται ως άμεσο, αδιαμεσολάβητο, συν-παρόν με τον εαυτό του. Η «γραμματολογία» είναι η επιστήμη που μελετά τη γραφή με στόχο να αναδειξεί τα αποτελέσματα της “difference” τα οποία η δυτική μεταφυσική απώθησε κατά την αναζήτηση μιας Αλήθειας συν-παρούσας με τον εαυτό της.<sup>105</sup>

Η απόρριψη του λογοκεντρισμού και η ανάδειξη της διαφοράς δεν μπορεί να επιτευχθεί στο επίπεδο του αφηρημένου θεωρητικού λόγου, μια και ο τελευταίος, ως λόγος, είναι αναγκαία λογοκεντρικός και το «εκτός» του λογοκεντρισμού δεν υπάρχει. Η στρατηγική του Derrida συνίσταται στην προσπάθεια να προσεγγίσει από τα «μέσα» τα «όρια» του λογοκεντρισμού για να δείξει (να επιδείξει ή να αναδείξει και όχι να αποδείξει) τη διαφορά που εγκατοικεί στο συγκεκριμένο λόγο που εξετάζει κάθε φορά.

Ο όρος “*supplement*” έχει στα γαλλικά δύο σημασίες: αυτή του συμπληρώματος και αυτήν του πράγματος που αναπληρώνει.<sup>106</sup> Η «λογική γραμματική» που διέπει την έννοια αυτή έχει σημαντικές συνέπειες για την καθαρότητα των μεταφυσικών δυαδικών αντιθέσεων: αντί «το Α αντιτίθεται στο Β» διαπιστώνουμε τώρα ότι «το Β και συμπληρώνει και αναπληρώνει το Α». Δηλαδή το Α και το Β δεν αντιτίθενται, αλλά και δεν ισοδυναμούν, ούτε καν με το εαυτό τους. Αυτά δεν «είναι» παρά η δική τους διαφορά σε σχέση με τον εαυτό τους. Για παράδειγμα, η γραφή και η ομιλία δεν μπορούν να αντιπαρατεθούν πλέον μεταξύ τους, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι ταυτίζονται.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Το εγχείρημα φαίνεται απολύτως αδιέξοδο: αποπειράται να λογοδοτήσει για ένα λάθος (τη λογοκεντρική πίστη στην απόλυτη Αλήθεια) με τα μέσα που παρέχει το ίδιο το λάθος αυτό. Γιατί δεν μπορεί βέβαια να δείξει κανείς ότι η πίστη στην Αλήθεια είναι λάθος χωρίς να υπολανθάνει αυτό που «μετρά» αυτό το λάθος ως λάθος, δηλαδή ακριβώς η ίδια η έννοια της Αλήθειας. Το αδιέξοδο δε, αφορά όλα τα ζεύγη που αναφέραμε. Το να δειχθεί ότι οι δυαδικές αυτές αντιθέσεις αποτελούν, ως τέτοιες, ψευδαισθήσεις, σημαίνει επίσης το να δειχθεί επιπλέον ότι δεν είναι δυνατόν να αντιπαρατεθεί κανείς σε αυτές χωρίς να αναπαράγει με αυτήν του την κίνηση τη συστατική ψευδαίσθηση του λογοκεντρισμού...

<sup>106</sup> Η έννοια αυτή δηλοί την εξ’ υπαρχής νόθευση της αιτουμένης ή φαντασιώδους καθαρότητας οποιασδήποτε έννοιας. *Αμιγής καθαρότητα είναι αδύνατη ακόμη και στο χώρο των καθαρών ιδεών.*

<sup>107</sup> Η γραφή δεν αποτελεί πια απλώς «λέξεις στο χαρτί» αλλά μια «διαφορική δομή ίχνους» η οποία εγκατοικεί ακόμη και στην ομιλία.

Ο Derrida κατά την ανάγνωσή του<sup>108</sup> δεν επιδιώκει να βρει το «πραγματικό νόημα» του κειμένου, ούτε αναζητά τη σχέση του κειμένου με την πραγματική ζωή του συγγραφέα του. Ισχυρίζεται μάλιστα ότι «δεν υπάρχει τίποτα εκτός κειμένου».<sup>109</sup> Ο ισχυρισμός αυτός περί ανυπαρξίας μιας εξωκειμενικής αναφοράς διατείνεται ουσιαστικά ότι η σχέση μας με την πραγματικότητα λειτουργεί ήδη ως κείμενο. Αυτή η έννοια της «κειμενικότητας», η οποία σύμφωνα με τον Α. Μπαλτά θέτει υπό διαδικασία επερώτησης το μεταφυσικό ζεύγος πραγματική ζωή/ κείμενο, δηλαδή, σε τελευταία ανάλυση, το ζεύγος ύλη/ νους, βρίσκεται στη βάση της στρατηγικής της «αποδόμησης». Η αποδόμηση υπονομεύει ριζικά τους λογοκεντρικούς ισχυρισμούς και τις μεταφυσικές παραδοχές αλλά δεν συνιστά καταστροφή του νοήματος. Ως μέθοδος ανάγνωσης, αναζητά μέσα στο κείμενο τις αντιμαχόμενες σημασιοδοτήσεις, επιδιώκοντας να δείξει έμπρακτα τη φενάκη του ισχυρισμού ότι είναι δυνατόν να υπάρξει κείμενο νοηματικά *μονοσήμαντο* ή έστω υπό την κυριαρχία ενός συγκεκριμένου τρόπου σημασιοδότησης.<sup>110</sup> «*Η ανάγνωση πρέπει πάντα να αποβλέπει σε μια ορισμένη, αθέατη για το συγγραφέα, σχέση ανάμεσα σε ό,τι αυτός ελέγχει και σε ό,τι δεν ελέγχει από τα σχήματα της γλώσσας που ο ίδιος χρησιμοποιεί*».<sup>111</sup> Η αποδόμηση δηλαδή δεν προσπαθεί να εντοπίσει τα κενά, τις αδυναμίες ή τις παραδρομές ενός συγγραφέα αλλά την *αναγκαιότητα με την οποία αυτά που αυτός βλέπει συνδέονται με αυτά που ο ίδιος δεν βλέπει...*

<sup>108</sup> Ο ίδιος αναφέρεται πάντα ρητά σε άλλα κείμενα, και η «αποδομητική» ανάγνωση καταδεικνύει την «διακειμενικότητα» (intertextuality) στα δικά του αλλά και στα άλλα έργα. Ο όρος διακειμενικότητα αναφέρεται στη σχέση ενός κειμένου προς άλλα κείμενα, παρελθοντικά ή σημερινά, που το υποβαστάζουν στον «ωκεανό» των κειμένων (έχουμε εδώ ένα είδος ώσμωσης μεταξύ τους...).

<sup>109</sup> J. Derrida: «*Περί Γραμματολογίας*», εκδ. Γνώση, σελ. 274. Είμαστε πάντοτε 'εν λόγω'. Μόνη τρίτη δυνατότητα, εκτός της επιδοκμασίας ή της επανάστασης κατά του λόγου, είναι να καταφύγουμε στο δόλο και στο στρατήγημα. Έτσι οδηγούμαστε στην 'αποδόμηση'.

Ο «στρατηγός» υποκρίνεται απέναντι στο Δάσκαλο ότι μιλάει τη γλώσσα του Δασκάλου, όμως μιλώντας ταυτόχρονα τη γλώσσα του Δασκάλου! (για να προσποιηθώ ότι κάνω κάτι, το κάνω πραγματικά, και έτσι το μόνο που έκανα ήταν να υποκριθώ ότι υποκρίνομαι...). Καταστρώνει λοιπόν το παιχνίδι του εναντίον του μεγάλου Δασκάλου» (του Λόγου), αλλά εφόσον όμως κατά τον Derrida δεν υπάρχει σιωπηλή σκέψη, είναι αναγκαίο η «σιωπηλή υστεροβουλία» και η «διανοητική επιφύλαξη», οι δυνατότητές τους, να είναι κατά κάποιον τρόπο εγγεγραμμένες στον ίδιο το λόγο, την ίδια τη γλώσσα, δίχως να περιπίπτουν στην αντίληψη του Δασκάλου. Αυτός είναι ο λόγος που ο Derrida θεωρεί τη γλώσσα της μεταφυσικής «διπλή». Διότι το διπλό αυτό παιχνίδι δε μπορεί να είναι μόνο κάτι που κάνει ο αποδομητής: για να μπορεί να παίξει αυτό το διπλό παιχνίδι πρέπει η ίδια η γλώσσα της φιλοσοφίας να είναι ήδη γεμάτη διπλοπροσωπία. Έτσι, το γενικό κείμενο της μεταφυσικής είναι διπλό, ενώ παρουσιάζεται ως απλό. Υπάρχουν πάντα δύο κείμενα μέσα σε ένα, αλλά αυτά δεν είναι απλώς αντιθετικά μεταξύ τους, διότι τότε θα επιδέχονταν μια σύνθεση εγγεγραμμένου τύπου σε μian *ανώτερη ενότητα-ολότητα*. Η ντεριντιανή όμως αποδόμηση αυτό ακριβώς θέλει να αποφύγει: την έννοια της ολότητας και της επανενσωμάτωσης. Άρα, κατ' ανάγκη το δεύτερο κείμενο θα είναι παρόμοιο με το πρώτο, μα ελαφρά μετατεθειμένο. Μεταξύ τους θα υπάρχει διαφορά (έργο της διαφοράς), όχι αντίθεση. Αυτή, όμως η διαφορά, παράγεται από την αμφισημία ορισμένων λέξεων του ίδιου του κειμένου (απροσδιοριστία ή μη αποκρισσιμότητα των λέξεων αυτών, undecidability). (βλπ. αναλυτικά για τη ριζοσπαστικοποίηση της φαινομενολογίας, τις έννοιες της διαφοράς, της «πρωταρχικής καθυστέρησης» και του συμπληρώματος: V. Descombes: «*Το Ίδιο και το Άλλο*», σελ. 168-185).

<sup>110</sup> *Κάθε συγγραφέας πριμοδοτεί σιωπηλά μια από τις δύο σημασίες μιας έννοιας, δηλαδή είτε την κυριολεκτική είτε την μεταφορική, χωρίς να το καθιστά ρητό*, με συνέπεια να μεταφέρει κάθε έννοια, ερήμην του συγγραφέα, την άλλη, κρυφίως εξοβελισμένη και απωθημένη σημασία. Ακόμη και στην περίπτωση που ο συγγραφέας προσπαθεί να κάνει διάκριση και να καταλείψει την σχετική χρήση, ο Derrida δείχνει πως αυτό είναι αδύνατον. Τελικά η μεταφορική σημασία υπεισέρχεται λάθρα στην κυριολεκτική και αντίστροφα.

<sup>111</sup> «*Περί Γραμματολογίας*», σελ. 273.

## Αντί επιλόγου

Οι λόγοι, τα συστήματα σημείων και οι σημασιοδοτικές πρακτικές *διαμορφώνουν μορφές συνείδησης και ασυνείδητου*, οι οποίες συνδέονται με τη διατήρηση ή το μετασχηματισμό των υφιστάμενων συστημάτων εξουσίας.<sup>112</sup>

Θα μπορούσαμε ίσως να αντιμετωπίσουμε την «*λογοτεχνία*» ως το όνομα εκείνο που οι άνθρωποι δίνουν κατά καιρούς για διαφορετικούς λόγους σε ορισμένα είδη γραφής που ανήκουν στο ευρύτερο πεδίο των «*πρακτικών του λόγου*» (M.Foucault). Ο τρόπος εξέτασης τότε δεν θα είναι άλλη μία λογοτεχνική θεωρία, αλλά ένα είδος λόγου περί «*πολιτισμού*» ή περί «*σημασιοδοτικών πρακτικών*».<sup>113</sup> Η μελέτη αυτή θα επικέντρωνε στο *είδος των αποτελεσμάτων που επιφέρουν τα είδη του λόγου και στον τρόπο με τον οποίο τα προκαλούν*.

(Την διάγνωση του τρόπου δόμησης και οργάνωσης του λόγου, του είδους των αποτελεσμάτων που δημιουργούν αυτές οι μορφές και τα τεχνάσματα σε συγκεκριμένους αναγνώστες σε πραγματικές καταστάσεις, ο Eagleton τη θεωρεί ισοδύναμη με την «*παλαιότερη μορφή “λογοτεχνικής κριτικής” στον κόσμο, γνωστή ως ρητορική*». Η ρητορική<sup>114</sup> εξέταζε τον τρόπο με τον οποίο δομείται ο λόγος προκειμένου να επιτύχει ορισμένα αποτελέσματα, συλλάμβανε δε τις *πρακτικές του λόγου «ως μορφές εξουσίας και γλωσσικής εφαρμογής»*, χωρίς πάντως αυτό να σημαίνει ότι αγνοούσε το αληθές ή όχι των υπό συζήτηση λόγων μια και αυτό θα μπορούσε να σχετίζεται άμεσα με το είδος των αποτελεσμάτων στους αναγνώστες ή τους ακροατές. Τα τεχνάσματα της γλώσσας αντιμετωπίζονται σε αυτό το πλαίσιο, με βάση την πραγματική τους εφαρμογή (ως μέσα έκκλησης, πειθούς, υποκίνησης κ.ο.κ.) και τις αντιδράσεις των ανθρώπων. Η ομιλία και η γραφή δεν αποτελούν εδώ απλώς κειμενικά αντικείμενα αλλά μορφές *δράσης* αναπόσπαστες από τις ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις, και τους κοινωνικούς σκοπούς και συνθήκες στις οποίες βρίσκονται ενσωματωμένες).

---

<sup>112</sup> η έννοια της «*ιδεολογίας*» προσπαθεί να δείξει αυτή τη σύνδεση ή πλέγμα μεταξύ λόγων και εξουσίας.

<sup>113</sup> ο Eagleton εκθέτει αυτή του την πρόταση στα πολιτικά του συμπεράσματα (βλπ. Terry Eagleton:

«*Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας*»).

<sup>114</sup> (Ως μορφή κριτικής ανάλυσης, από την αρχαιότητα έως και τον 18<sup>ο</sup> αι.)

Παράρτημα: η ‘μεταμοντέρνα κατάσταση’ του F. Lyotard

Το «μεταμοντέρνο» σχέδιο προσβλέπει στην *διάσωση του μη απεικονίσμου* και διαλύει τα *αναπαραστατικά* ιδεώδη. Σύνθημα: *«ισοτιμία των αφηγήσεων»*.

Οι μεταμοντέρνοι θεωρούν τη *διάκριση-διαφοροποίηση* μεταξύ *επιστημονικού και μη επιστημονικού* («*αφηγηματικού*») λόγου ως *αυθαίρετη* εξέλιξη που είχε ως αποτέλεσμα την καθιέρωση του επιστημονικού λόγου ως *προνομιακού* απέναντι σε όλες τις άλλες μορφές αφήγησης, με μόνον αυτόν να έχει αξιώσεις αλήθειας και εγκυρότητας. Οι μεταμοντέρνοι αρνούνται την προνομιακή αυτή θέση του επιστημονικού λόγου: η προσπάθεια νομιμοποίησής του τον υποχρεώνει να καταφεύγει σε μια μεταφυσική μετα-αφήγηση που είναι η μη γνώση. Διαβλέπουν δε ότι πίσω από την διαφοροποίηση αυτή κρύβεται η *«θέληση για εξουσία»* των επιστημών και των επιστημόνων. Οι επιστήμες ασκούν «*επιστημονικό ιμπεριαλισμό*» σε βάρος των άλλων μορφών αφήγησης. Δεν υπάρχει στην πραγματικότητα διάκριση μεταξύ γνώσης και εξουσίας, όπως δεν υπάρχει μεταξύ αληθούς και ψευδούς συναίνεσης. Γράφει ο Fr. Lyotard: *«Διαφαίνεται έτσι μια εξίσωση στον πλούτο, στην αποτελεσματικότητα και στην αλήθεια»*. *Ισχυρίζεται ακόμη δε ο ίδιος: «δεν φαίνεται δυνατό να προσανατολίσουμε, σαν τον Habermas, την επεξεργασία του προβλήματος της νομιμοποίησης προς την κατεύθυνση της αναζήτησης μιας καθολικής συναίνεσης μέσω του διαλόγου των επιχειρηματολογιών»*.

Κεντρική θέση των μεταμοντέρνων είναι ότι για τις αρνητικές εξελίξεις της νεώτερης ιστορίας (κυριαρχία της Τεχνικής και της γραφειοκρατίας, πολιτικοί και πολιτιστικοί ολοκληρωτισμοί κλπ...) *ευθύνονται ο Λόγος και η ορθολογικότητα*. *«Η συναίνεση είναι μια κατάσταση συζητήσεων και όχι ο σκοπός τους. Αυτός είναι μάλλον η παραλογία»*. (Fr. Lyotard)<sup>115</sup>

Η νεωτερικότητα ταυτίζεται με τον ανιστορικό λογοκεντρισμό-ορθολογικότητα, η δε μετανεωτερικότητα με τον *σχετικισμό* (ισοτιμία των αφηγήσεων-λόγων-θεωριών). Ο σχετικισμός αυτός συνδέεται από τους μεταμοντέρνους με τον *νιτσεϊκό προοπτικισμό* (ως *αγνωστικισμό*), ενώ η δίψα για γνώση με την βούληση για δύναμη. Η γνώση στον Nietzsche έχει πάντα προοπτικότητα, έχει πάντοτε ένα συγκεκριμένο σημείο θέασης. *Δεν υπάρχει προοπτική που περιλαμβάνει τα πάντα*, είναι αδύνατη η συνολική θεώρηση των πραγμάτων όπως είναι αδύνατη η θέαση ενός αντικειμένου από όλες τις οπτικές γωνίες ταυτοχρόνως. Ο τρόπος αντίληψης των πραγμάτων στο χώρο και το χρόνο έχει σχέση με την οπτική γωνία σύλληψης των εμπειρικών δεδομένων *συνθηκοποιώντας* το σημείο εκκίνησης της γνωστικής διαδικασίας. Δεν υπάρχει επομένως μη προοπτική, *αδιαμεσολάβητη* γνώση κάποιας εξωτερικής πραγματικότητας πέρα από την προοπτική φαινομενικότητά της και *“το πράγμα*

<sup>115</sup> βλπ. για τις θέσεις του Lyotard κύρια στο: *«Η μεταμοντέρνα κατάσταση»*, εκδ. Γνώση.

καθ' εαυτό" του Kant είναι ένας μύθος... Ο κόσμος της φαινομενικότητας, ο μόνος υπαρκτός, είναι ένας κόσμος σχέσεων.

Σύμφωνα με τη γενεαλογική μέθοδο, δεν υπάρχει τίποτα που να μπορούμε να ονομάσουμε αληθινό, παρεκτός μιας βούλησης που κατορθώνει να επιβάλλει την ερμηνεία της. Η *αλήθεια* για τον Nietzsche<sup>116</sup> δεν είναι η συμφωνία του νου με τα πράγματα, δεν αποτελεί ταυτότητα ή αντικειμενικό γνώρισμα των πραγμάτων αλλά διαφορεική έννοια που υποδηλώνει τη σχέση του λόγου με τον εαυτό του, μια σχέση που διαμεσολαβείται τελικά από την γλώσσα. Η γλώσσα που χρησιμοποιούμε για να περιγράψουμε τα πράγματα του «εξωτερικού» κόσμου, αναφέρεται ουσιαστικά στον *εαυτό της* και στις προοπτικές μας αισθήσεις και όχι στα ίδια τα πράγματα ή γεγονότα. Με τη δημιουργία της γλώσσας οι άνθρωποι αναδεικνύουν έναν δικό τους κόσμο δίπλα στον πραγματικό. Ο Nietzsche πίστευε ότι οι θεωρητικές προτάσεις είναι δέσμιες της προοπτικής που διαμορφώνεται με βάση το γούστο του ελεύθερου ατόμου ή τις ανάγκες της επιβίωσής του. Όμως, στην *απαρχή* της γνωστικής πρακτικής δεν είναι η νοήμων σκέψη αλλά το *άλογο* στοιχείο που τη συνδέει με τη ζωή και τη δύναμη που αυτή εκφράζει. Αυτή η θέση μας συνδέεται με την μεταμοντέρνα κριτική του Λόγου και τη στρατηγική τους της αποκάλυψης του μη- ταυτού γεγονότος. Ο Nietzsche ενάντια στον μεσσιανισμό και την εσχατολογία που διέπουν τις «επαναστατικές αντιλήψεις» («μεγάλες αφηγήσεις») αντιτάσσει την μη τελεολογία του, απολαμβάνει την απουσία σκοπού στο σύμπαν («*χαρούμενη γνώση*»). Αν ισχύει αυτό το «αιώνιο χάος», αν ο κόσμος δεν έχει νόημα και επομένως «όλα επιτρέπονται», τότε όλες οι νοηματοδοτικές αφηγήσεις του (ερμηνείες γλωσσικής φύσης) είναι μια περιπέτεια του ανθρώπου ως ζωντανού ομιλητή...<sup>117</sup>

Σύμφωνα με τον L. Wittgenstein απευθύνουμε ο ένας στον άλλο τις λέξεις τοποθετώντας τις μέσα σε «ολότητες», σε δραστηριότητες, όπου η κάθε μια τους έχει τους δικούς της «κανόνες» όπως το σκάκι... Τις ολότητες αυτές που με τους κανόνες τους καθορίζουν το νόημα των λέξεων ονόμασε ο Wittgenstein «*γλωσσικά παιχνίδια*». Οι λέξεις μοιάζουν με τα πόνια στο σκάκι. Το νόημα του κάθε πιονιού στο σκάκι είναι ο ρόλος του στο παιχνίδι, και το ίδιο συμβαίνει και με τις λέξεις μέσα στη γλώσσα. Υπάρχουν πολλά γλωσσικά παιχνίδια επειδή υπάρχουν πολλά είδη γλώσσας (ηθική, ποιητική, θεολογική, επιστημονική). Κάθε γλωσσικό παιχνίδι απαιτεί από τους παίκτες του έναν ορισμένο τρόπο συμπεριφοράς, προϋποθέτει μια ορισμένη «*μορφή ζωής*». «Το να μιλάμε μια γλώσσα είναι μέρος μιας δραστηριότητας ή μορφής ζωής». Μια μορφή ζωής περιλαμβάνει διαθέσεις, ενδιαφέροντα, συμπεριφορές, ηθικές προτροπές, αστεϊσμούς, περίσκεψη κ.ο.κ. Μαθαίνει

<sup>116</sup> «Γιατί να θέλουμε την αλήθεια και να μην μας αρέσει περισσότερο η μη-ειλικρίνεια και η αβεβαιότητα – ακόμη και η άγνοια;» (Nietzsche: «Πέραν του καλού και του κακού», σελ.7).

<sup>117</sup> ας σημειώσουμε ότι ο Nietzsche παραδέχεται το αισθητικό-καλλιτεχνικό φαινόμενο ως *καθαρό*, δηλαδή απαλλαγμένο από κάθε λογικοθεωρητικό ή ηθικό ή κοινωνικό στοιχείο, «πέραν του καλού και του κακού», πέραν της αρετής, του αληθούς και του ψευδούς.

και καταλαβαίνει κανείς το νόημα μιας λέξης, εφόσον έχει μάθει (εντασσόμενος στην ανάλογη μορφή ζωής) τη χρήση της – το νόημα της λέξης είναι η χρήση της.

Η έννοια του γλωσσικού παιχνιδιού χρησιμοποιήθηκε από πολλούς για να πιστοποιήσει έναν *φιλοσοφικό σχετικισμό*, σαν απόδειξη ενός θρυμματισμού της κατανόησης των ανθρώπων και της μη ύπαρξης μιας *καθολικής αλήθειας*. Η θέση δε της σημασίας ως χρήσης (γίνεται φανερή εδώ η συγγένεια με τον πραγματισμό και νεοπραγματισμό), επικυρώνει την άποψη σύμφωνα με την οποία η αλήθεια μιας πρότασης εξαρτάται από το ενέργημα και τις περιστάσεις της εκφοράς της και όχι από την επεξεργασία εννοιών αναπαραστατικού τύπου.

Στον μοντερνισμό, όλα τα γνωστικά περιεχόμενα και οι αρχές οργάνωσης του βίου, οφείλουν να υπάγονται σε *κριτικό έλεγχο* με βάση *ορθολογικές αρχές*. Οι κανόνες νομιμοποίησης των θεωρητικών και πρακτικών αιτημάτων προκύπτουν από τον ορθό λόγο, σε αντιδιαστολή προς μορφές νομιμοποίησης που πηγάζουν από θεία *αποκάλυψη* ή άλλες παραδοσιακές μορφές *αυθεντίας*. Η νεωτερικότητα, έτσι, ταυτίζεται με το εγχείρημα *ανεξαρτησίας και αυτονομίας της σκέψης*, της απόρριψης κάθε μορφής *δογματισμού*, της *εκκοσμίκευσης* και *έλλογης* οργάνωσης της ζωής.

Οι βασικές ιδέες του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού<sup>118</sup> ήταν: υπάρχει ένας σταθερός, ικανός για γνώση εαυτός, οποίος είναι συνειδητός, ορθολογικός, αυτόνομος και παγκόσμιος. Αυτός ο εαυτός γνωρίζει τον εαυτό του και τον κόσμο διαμέσου της λογικής που διαθέτει. Η κατάσταση γνώσης που παράγεται από τον αντικειμενικό ορθολογικό εαυτό είναι η “*επιστήμη*”, η οποία μπορεί να εξασφαλίσει παγκόσμιες αλήθειες για τον κόσμο, άσχετα από το ατομικό status του γνώστη. Η γνώση που παράγεται από την επιστήμη είναι “*αλήθεια*” και είναι αιώνια, και θα οδηγεί συνεχώς σε πρόοδο και τελειότητα. Όλοι οι ανθρώπινοι κανόνες και συνήθειες μπορούν να αναλυθούν από την επιστήμη και να βελτιωθούν. Η λογική είναι ο τελικός κριτής για το τι είναι αλήθεια και συνεπώς για το τι είναι σωστό ή καλό ή ωραίο (πάντα ίδια). Η ελευθερία συνίσταται στην υπακοή στους νόμους που διαμορφώνονται από τη γνώση που βασίζεται στη λογική. Η επιστήμη είναι ουδέτερη και αντικειμενική. Οι επιστήμονες πρέπει να είναι ελεύθεροι, να ακολουθούν τους νόμους της λογικής και να μην έχουν άλλα κίνητρα (όπως τη δύναμη ή τα χρήματα). Η γλώσσα πρέπει να είναι και αυτή λογική αναπαριστώντας τον αληθινό/ αντιληπτό κόσμο (αντικειμενικός σύνδεσμος αντιληπτών αντικειμένων και λέξεων).

Η νεωτερικότητα υποχρεώνεται, πάραυτα, να νομιμοποιεί τις θεμελιωτικές κανονιστικές αρχές της από τα μέσα, υπόκειται συνεχώς σε σκεπτικιστικά ερωτήματα (αυτό)αμφισβήτησης. Έτσι

---

<sup>118</sup> βλπ. και «*Kuhn και Wittgenstein*», εκδ. Σμίλη.

η συγκρότηση του ορθολογικού κριτικού αιτήματος αμφισβητείται κατ' αρχήν από τον ιστορικισμό και τον ρομαντισμό του 19<sup>ου</sup> αιώνα.

Ο μεταμοντερνισμός αμφισβητεί την ικανότητα του νεωτερικού λόγου να παράγει κανονιστικές αρχές για την κατανόηση της πραγματικότητας και την αξιολόγηση του ανθρώπινου βίου. Καταγγέλλει τον *καθολικό* χαρακτήρα του διαφωτιστικού νεωτερικού προγράμματος για *καταπίεση* της σκέψης και της δράσης και για εκτροπή στον *ολοκληρωτισμό*.

Το μεταμοντέρνο επιχείρημα κάνει τις εξής παραδοχές: απροσδιοριστία του πραγματικού, τυχαιότητα, σχετικότητα και μη συγκρισιμότητα των θεωρητικών κατασκευών προσέγγισής του και των συστημάτων συμβολικής (γλωσσικής) νοηματοδότησής του. Η έννοια της *δεσμευτικής αντικειμενικότητας* τίθεται υπό ριζική αμφισβήτηση. Καθώς αίρεται κάθε δεσμευτικό στοιχείο πάνω στις παρεμβάσεις της σκέψης μέσα στον κόσμο, βρισκόμαστε αντιμέτωποι μόνο με συμπτωματικά παράγωγά της, με αυθαίρετα συμβολικά σημεία, με πολλαπλές και περιπτωσιακές κατασκευές, την συγκρότηση, σύγκριση ή επιλογή των οποίων δεν υπάρχει κάτι που να τις καθιστά δεσμευτικές. Ο μεταμοντερνισμός διαλύει τις διακρίσεις μεταξύ της πραγματικότητας και των ομοιωμάτων της (προσομοιώσεις σε Η/Υ), μεταξύ της αλήθειας και της μυθοπλασίας, μεταξύ της αντικειμενικότητας και της απλής ρητορικής χειραγώγησης. Ενάντια σε κάθε καθολικό στοιχείο της σκέψης, προβάλλεται η μη ενότητα του υποκειμένου, το *“έτερο”* του λόγου (φιλοσοφία της διαφοράς), το πολλαπλό και το ετερογενές στη θέση των γενικών δεσμεύσεων οι οποίες καταγγέλλονται ως αυθαίρετες και καταπιεστικές.

Το βασικό επιχείρημα της μεταμοντέρνας κριτικής αφορά στο πρόβλημα της νομιμοποίησης του καθολικού κανονιστικού πλαισίου της νεωτερικότητας: το κανονιστικό της περιεχόμενο δεν μπορεί πράγματι να δικαιολογηθεί από ένα *εξωτερικό αρχιμήδειο σημείο αναφοράς* (ματιά του Θεού...). Θα είναι πάντοτε δέσμιο της ανθρώπινης προοπτικότητας, της αποσπασματικής και μερικής θέσης του ατόμου. Ο Fr. Lyotard υποστηρίζει ότι κάθε «αφήγηση»<sup>119</sup>, στο βαθμό που στοχεύει στις πηγές εγκυρότητας (πλαίσιο ορθολογικής καθολικής νόμιμης δικαιολόγησης), οφείλει να νομιμοποιήσει τους κανόνες του παιχνιδιού, η νομιμοποίηση όμως αυτή δεν είναι δυνατή ούτε με επίκληση μεθοδολογικών κανόνων ούτε με διατύπωση κατευθυντικών στόχων (φαινομενολογική απροβλεπτικότητα).

Ο Lyotard ταυτίζει εν τέλει την ανθρώπινη *ελευθερία* με τη δυνατότητα συμμετοχής σε πολλαπλά γλωσσικά παιχνίδια λόγου<sup>120</sup> που επιτρέπουν την εγκαθίδρυση διαφορετικών μορφών

---

<sup>119</sup> στις νομιμοποιητικές αφηγήσεις κατατάσσει ο Lyotard τη χριστιανική, τη διαφωτιστική, τη θεωρησιακή, τη μαρξιστική, την καπιταλιστική.

<sup>120</sup> αυτά παίζονται στις σελίδες των περιοδικών, στις συνομιλίες πολιτικών, στα κηρύγματα και στις παραδόσεις, στις ομολογίες και στις εκμυστηρεύσεις κ.ο.κ., διαδικασίες μέσα από τις οποίες πιστοποιείται ο κοινωνικός δεσμός.



ζωής. Θεωρώντας αποτυχημένη την προσπάθεια μιας τεχνοεπιστημονικής εργαλειακότητας να αναγάγει τα αντικείμενα σε σημεία πετυχαίνοντας έτσι την πλήρη απούλοποίησή τους, μετατρέπει τη θεωρία από εννοιολογική δομή που ήταν ως τώρα σε μικροαφήγηση συμβάντων. Για να το κάνει δέχεται ότι η επιστήμη αφηγείται ή δημιουργεί συμβάντα που δεν υπόκεινται σε εννοιολογική αναπαράσταση και στα οποία επομένως καμία αλήθεια δεν μπορεί να τους αποδοθεί.<sup>121</sup>

Κατά τον Lyotard, η πολλαπλότητα των γλωσσικών παιχνιδιών καθιστά αδύνατη την *καθολική συναίνεση* των μελών της κοινότητας, εφόσον δεν υπάρχει μια μεταγλώσσα ικανή να υπαγάγει τα πολλαπλά γλωσσικά παιχνίδια σε ένα σύνολο καθολικών αρχών που θα δέσμευαν τις ηθικές πολιτικές αποφάσεις ή τις γνωσιολογικές αποφάνσεις. Επειδή ο κοινωνικός δεσμός δεν αφορά ανταλλαγές μεταξύ αυτόνομων και ίσων υποκειμένων, κάθε καθολικό σύστημα κανονιστικού χαρακτήρα που θα επικάλυπτε την ετερογένεια των γλωσσικών παιχνιδιών δεν συστήνει δικαιοσύνη αλλά αδικία. Αυτό που απομένει είναι κομμάτια δικαιοσύνης επιμερισμένα σε ομάδες (παίκτες που παίζουν το ίδιο γλωσσικό παιχνίδι). Τη συναίνεση των παικτών δεν τη θεμελιώνει μια *υπέρτατη ρυθμιστική Ιδέα*, αλλά η ικανότητά τους να επιστρατεύσουν τη φαντασία και την αισθητική τους προκειμένου να πειραματιστούν με τους υπάρχοντες κανόνες γλωσσικού παιχνιδιού, ώστε οι τελευταίοι να διορθωθούν ή να αλλάξουν.

Με αυτόν τον τρόπο αντιλαμβανόμαστε ότι σε αντίθεση με την μοντέρνα κατάσταση που ρυθμιζόταν στη βάση αναγκαστικών ή επιβεβλημένων ιεραρχιών ή στη βάση της βλέψης για ισοτιμία και αυτονομία (δηλαδή στη βάση αναγκαιοτήτων ή ιδεωδών) στη μεταμοντέρνα κατάσταση πολλαπλοί διαφορετικοί παίκτες-ομιλητές εκφέρουν λόγους που όχι μόνο δεν κατανοούνται ομοιόμορφα αλλά είναι και μεταξύ τους *ασύμβατοι* ή ριζικά διαφορετικοί (επιπλέον χωρίς μια θεωρητική μεταγλώσσα που να ρυθμίζει το λεκτικό σύμπαν, ιεραρχώντας τις φράσεις και τους λόγους). Οι παίκτες σ' αυτή τη χαώδη κατάσταση δεν διεκδικούν ρύθμιση, αυτονομία ή ισοτιμία, αλλά αντίθετα την διάλυση του εαυτού τους μέσα στη μηχανή παραγωγής περίπλοκων δικτύων κοινωνικών σχέσεων. Στα πλαίσια μόνον κάθε γλωσσικού παιχνιδιού το χάος δίνει τη θέση του σε ένα καθεστώς αυτό-νομιμοποιούμενης οργάνωσης βάσει μιας ρυθμιστικής ιδέας που επιλέγεται από την ομάδα.

Ο νεοπραγματισμός θεωρεί ότι η σκέψη δεν μας παρέχει μιαν αντικειμενική εικόνα της πραγματικότητας, όσο τρόπους αντιμετώπισής της. Κατά την άποψή του τη ελληνοδυτική παράδοση αναζήτησης της αλήθειας και νομιμοποίησης της γνώσης, πρέπει να διαδεχθεί μια μεταφιλοσοφική παιδεία που θα αποποιείται την αξία και τις δυνατότητες του θεωρείν, παραδεχόμενη ότι το φιλοσοφικό ιδίωμα, ιστορικά τυχαίο, δεν μπορεί να διατηρεί στο λεξιλόγιό του όρους όπως κριτική,

---

<sup>121</sup> μετακίνηση από την αλήθεια στην επινόηση.

θεμελίωση ή επιχειρηματολογία που κατευθύνουν τις θεωρητικές ή επιστημονικές αναζητήσεις. . Επειδή η αλήθεια είναι *προσαρμογή* και με το σκεπτικό ότι μια θεωρία που είναι «αληθής» για μια ομάδα μπορεί να είναι ψευδής για μια άλλη, ο πραγματισμός εμφανίζεται ως υπέρμαχος ενός διευρυμένου πλουραλισμού. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, για την αξία της γνώσης δεν γνωμοδοτεί πλέον η φιλοσοφία ή η επιστήμη αλλά κοινωνικο-πολιτικές και οικονομικές πρακτικές στο εσωτερικό της κοινότητας. Πρωταρχικότερος του θεωρείν είναι ο κοινωνικός δεσμός .

Ο μεταμοντερνισμός θεωρεί ότι οι μεγάλες αφηγήσεις υπηρετούν στο να *καλύψουν* τις *αντιφάσεις* και τις αστάθειες που είναι έμφυτες σε κάθε κοινωνική οργάνωση και θεσμό.<sup>122</sup> Ευνοούνται, λοιπόν, οι “mini-αφηγήσεις”, ιστορίες που εξηγούν μικρούς θεσμούς, αποσπασματικά τοπικά γεγονότα, παρά μεγάλες αρχές καθολικού χαρακτήρα. Οι “mini-αφηγήσεις” είναι πάντα σχετικές με καταστάσεις προσωρινές, πιθανές και παροδικές, μη έχοντας καμία αξίωση στην παγκοσμιότητα και καθολικότητα, στην αλήθεια, στη λογική ή στη σταθερότητα.

Στο πλαίσιο των πολλαπλών γλωσσικών παιγνίων δημιουργούνται αναγκαία πολλαπλές μορφές υποκειμενικότητας, οι οποίες πηγάζουν από τη μάθηση. Η μάθηση διακρίνεται από την επιστημονική γνώση, γιατί η τελευταία, αποσκοπώντας στην αλήθεια (ή τη βεβαιότητα) δεν μπορεί να αποφύγει μια μετα-επιστημονικού (επιστημολογικού) χαρακτήρα νομιμοποίησή της. Η *μάθηση*, αντίθετα, δεν διεκδικεί την αλήθεια αλλά την αρμοδιότητα η οποία κρίνεται με βάση τα κριτήρια της αποτελεσματικότητας, της ευτυχίας, της δικαιοσύνης, της ομορφιάς. Τις μοντέρνες κοινωνίες η *επιστήμη* (καλή γνώση) αντιπαραβάλλονταν στον *μύθο* και στην αφήγηση (κακή, πρωτόγονη, παράλογη). Σε μια μεταμοντέρνα κοινωνία, ωστόσο, η γνώση γίνεται λειτουργική και χρηστική, «παύει να είναι αυτοσκοπός», και ο γνώστης γίνεται καταναλωτής γνώσης. Το καινούριο τώρα σχετικά με τη φύση της γνώσης είναι η επεξεργασία και η κατανάλωση πληροφοριών του *κυβερνοχώρου* που προσδιορίζει την ποσότητα της γνώσης σύμφωνα με τη *λογική των υπολογιστών*. Στην μεταμοντέρνα κατάσταση, οτιδήποτε που δεν μπορεί να μορφοποιηθεί, να αναγνωρισθεί και αποθηκευτεί από ένα Η/Υ (π.χ. οτιδήποτε μη ψηφιακό), θα πάψει να είναι γνώση. Το αντίθετο της γνώσης δεν είναι η άγνοια (όπως στο μοντέρνο/ ουμανιστικό παράδειγμα) αλλά το «*παράσιτο*» που δεν είναι δυνατό να αναγνωρισθεί μέσα σε αυτό το σύστημα! «*Η ίδια η πολιτική, γράφει ο Lyotard, γίνεται η τέχνη της προσαρμογής της ανθρωπότητας στην ανάπτυξη, η τέχνη που καθιστά την ανάπτυξη υποφερτή για την ανθρωπότητα*».

Δεν υπάρχει κάποια εσωτερική γλώσσα η οποία να αναφέρεται σε κάποιο προνομιακό νοητικό περιεχόμενο, το οποίο, με τη σειρά του, θα συνιστούσε ιδεατή αναπαράσταση μιας εξωτερικής πραγματικότητας. Επομένως, η γνώση δεν είναι αναπαράσταση συνειδησιακής υφής,

---

<sup>122</sup> Κάθε απόπειρα να δημιουργηθεί “τάξη” πάντα απαιτεί τη δημιουργία μιας ισοδύναμης ποσότητας “αταξίας”...

αλλά πρακτική ανάγκη κάποιας μορφής ζωής, ενώ η επιστημονική αλλαγή είναι ζήτημα γλωσσικής επανεγγραφής και άρθρωσης νέων λόγων οι οποίοι υπαγορεύονται από αλλαγές των κοινωνικών συμφερόντων και των γνωστικών αναγκών.

Ό,τι εκλαμβάνουμε ως καθολικό είναι μεταβλητό και σχετικό, η γνώση και η ίδια η γλώσσα συνιστούν *αντανάκλαση σχέσεων εξουσίας* στο εσωτερικό της κοινωνίας και αλλάζουν όταν αυτές οι σχέσεις αλλάζουν.

Αντίθετα με τους ντετερμινισμούς και τις ολιστικές προσεγγίσεις, η απροσδιοριστία είναι συνυφασμένη με την παραλογία, με τη λογική δηλαδή του αδύνατου που προξενεί φαινόμενα χαοτικά. Αυτή την παραλογία καλείται να νομιμοποιήσει η μάθηση. Τελικά, ο Lyotard μεταθέτει τη θεμελίωση των προτάσεων αληθείας, εγκυρότητας ή νομιμότητας από το πεδίο του λόγου στο χώρο της *“επιθυμίας για το αδύνατο”*. Η επιθυμία του αδυνάτου αποτελεί το σκληρό πυρήνα του ασυνειδήτου, απ’ όπου πηγάζουν αισθητικά κριτήρια τα οποία και καθορίζουν σε τελευταία ανάλυση όλες τις μορφές του κρίνειν. Για τον Lyotard αυτό σημαίνει κριτήρια που δεν μπορούν να αξιώσουν αναγκαιότητα και καθολικότητα ώστε να υπερκαλύπτουν τη γλωσσική ετερογένεια που γεννά πολλαπλές και διαφορετικές μεταξύ τους αλήθειες. Τα αισθητικά κριτήρια δεν εδράζουν στον στοχαστικό λόγο που αποτελεί το σκληρό πυρήνα της συνείδησης, αλλά στην επιθυμία του ασυνειδήτου απ’ όπου πηγάζει το αίσθημα του υψηλού, λογικά αθεμελιώτο και άνευ αντικειμένου...

*Το ‘μη απεικονίσιμο’ (F. Lyotard)*

Η *μεταφορά* στον Lyotard λειτουργεί πιο δραστικά απ’ ότι οποιοδήποτε ρητορικό εργαλείο μέσα στο λόγο. Ο αναγνώστης εξοικειώνεται με την χρήση της μεταφοράς ως *«υποκατάσταση»*, αντικατάσταση μιας λέξης από κάποια άλλη. Μια τέτοια χρήση της όμως την *«κυριολεκτικοποιεί»* και την *«τιθασεύει»*, ενσωματώνει τη μεταφορά δηλαδή *de facto* στη γραφή αποστερώντας της την όποια μοναδικότητα ή ποιητικότητα. Αντίθετα, για τον Lyotard η *μεταφορικότητα* πρέπει να αντιμετωπίζεται όχι συμβολικά (έμμεση αναφορά σύμφωνα με τον διαχωρισμό του Paul de Man μεταξύ συμβόλου και αλληγορίας ως του *«μη συγκεκριμένου»* που αντιστέκεται στον προσδιορισμό νοήματος) αλλά ως *αλληγορική* έννοια. Η αλληγορία αποκλίνει από την εύκολη ή εύλογη απόδοση νοήματος (σημαινόμενου) χαρίζει στη μεταφορά την *«ηθική της δικαίωση»* ως διαφορετικότητα μέσα στο λόγο και όχι απλή αντικατάσταση όρων. Η αντικατάσταση της *«αληθινής»* μεταφοράς στη χρήση συνεπάγεται τη μη εξοικείωση.

Το προκαθορισμένο νόημα μιας λέξης, ο Lyotard πιστεύει ότι εμποδίζει την παραγωγή νέων νοημάτων που θα εμπλουτίσουν το λόγο. Η κυριαρχία ενός νοήματος αποκλείει, εκτοπίζει άλλα παράλληλα νοήματα. Το *‘μη απεικονίσιμο’*, αυτό που δεν μπορεί να αποδοθεί επακριβώς στο λόγο ή

στην εικόνα δεν χρησιμοποιεί ως γλώσσα επικοινωνίας τη μεταφορά, αλλά μάλλον την «απαγορευμένη μεταφορά» ως αλληγορία μεταφορικότητας. Χρησιμοποιώντας τις έννοιες του Kant για το *Υψηλό* και το *Ωραίο*, ο Lyotard αποδίδει το μη απεικονισμό αφενός μεν στην αδυναμία της γλώσσας να παρουσιάσει ένα συναίσθημα ή ιδέα, αφετέρου στην αδυναμία της εικόνας να συμπεριλάβει σε ένα παράδειγμα όλες τις νοηματικές πτυχές μιας έννοιας χωρίς να τις αδικήσει. Υπάρχουν έννοιες «τόσο Υψηλές» και ασύλληπτες που αδυνατούμε να βρούμε αναλόγως υψηλά παραδείγματα μέσω εικόνας ή άλλων συμπληρωματικών λέξεων για να αποδώσουμε το περιεχόμενό τους: κάθε επεξήγηση οδηγεί σε υπονόμηση της έννοιας... Αυτό συμβαίνει επειδή η έννοια ανήκει στη σφαίρα του ά-μορφου, του μη απεικονίσιμου.

Η *μετωνυμία* έχει τη δυνατότητα να «αγγίξει» ταυτόχρονα ένα πλήθος νοημάτων δια μέσου της λειτουργίας της απόθησης ή/ και εκτόπισης της αναφοράς. Η μετωνυμική γλώσσα απλώς υπαινίσσεται, μιλά έμμεσα, υποσυνείδητα σε αντίθεση με την γλώσσα της αναπαράστασης η οποία αξιώνει να μεταφέρει πιστά... Υποδηλώνει την ανάγκη να μην συμβιβαστούν οι έννοιες με τους μηχανισμούς της γλώσσας του συνειδητού.

Ο *ρόλος των λέξεων είναι να εκφράσουν το «Άλλο» της σκέψης*, ίσως το υποσυνείδητο της νόησης: «Οι λέξεις “μιλούν”, ηχούν, αγγίζουν, πάντα “πριν” τη σκέψη. Και πάντα “λένε” κάτι άλλο από εκείνο που υποδηλώνει η σκέψη, και από εκείνο που θέλει να υποδηλώσει με το να τους δώσει μορφή. Οι λέξεις δεν θέλουν τίποτα. Αποτελούν το “άβουλο”, την “άνοηση” της σκέψης, τη μάζα της. (...)» (L'Inhumain, 1988).

Το «*είκασμα-φιγούρα*» ακολουθεί τις επιταγές της *επιθυμίας*, η οποία είναι απόλυτα απαγκιστρωμένη από το υποκείμενο και την ανθρώπινη βούληση. Η φιγούρα ως «μορφή» δεν αποτελεί γλωσσικό στοιχείο, δεν είναι λόγος, αλλά εκμεταλλεύεται το υλικό των λέξεων ως «γραμμές» για να υπαινιχθεί την ύπαρξη του «Άλλου» μέσα στην ίδια τη γλώσσα. Διαφαίνεται έτσι ένα άλλο κείμενο, εκείνο που δημιουργείται από την ταυτόχρονη «λειτουργία» εικόνας και γραφής, εκείνου που «βλέπεται» και εκείνου που «διαβάζεται».

Ο κόσμος των αισθήσεων εισάγεται μέσα στον κόσμο του κειμένου. «Πώς είναι δυνατόν οι δυνατότητες απεικόνισης να εξαντλούνται σ' αυτό μόνο που μπορεί να λεχθεί»; Νόημα έχει ακόμη και εκείνο που μπορεί να *θεαθεί* μέσα από το γραπτό λόγο, δίχως την ανάγκη να διαβαστεί μέσα στο γραπτό λόγο. Η φιγούρα ως «γραμμές» αποτελεί αποδομημένο λόγο, εκείνο που *προηγείται* του λόγου. Το μη απεικονισμό αναδύεται ως *το ασυνείδητο της αναπαράστασης και του νοήματος*. Το ασυνείδητο της αναπαράστασης συνίσταται στην παρουσία του πόθου- επιθυμίας με τη μορφή ενέργειας που αποσυντονίζει και υπονομεύει την αναπαράσταση ως ξεκάθαρη απεικόνιση και ως αμεσότητα νοήματος. Η θέαση της λέξης αντί της ανάγνωσής της ισούται – μεταφορικώς – με την ανάγνωσή της αντί για την εκ βαθέων ερμηνεύσή της. Πριμοδοτείται έτσι από τον Lyotard η απλή

θέαση-ανάγνωση-αίσθηση της λέξης εις βάρος της «μεταφυσικής» ερμηνεύσης που ισοδυναμεί με περιορισμό της νοηματικής πολυσχιδείας.

Η επιθυμία δεν είναι επιθυμία κάποιου «υποκειμένου» για «κάτι». Οι διαχωρισμοί υποκείμενο-αντικείμενο ή αιτία-αποτέλεσμα είναι για τον Lyotard «άνευ αντικειμένου». Η επιθυμία ως ψυχαναλυτική έννοια συνδέεται με την έννοια του Υψηλού κατά Lyotard. Ο Burke θεωρεί το υψηλό ως κάτι που προκαλεί πόνο και την αίσθηση του κινδύνου, είναι περισσότερο υλικό παρά ιδεατό, ψυχο-σωματικό παρά πνευματικό, εσωτερικό παρά υπερβατικό. Ο Kant το εντοπίζει κάπου στο κενό ανάμεσα στις έννοιες και τις, επεξηγηματικές αυτών, εικόνες τις φαντασίας. Ο Lyotard επιδιώκει μια σύζευξη. «Το υψηλό δεν κείται εκεί που βρίσκεται ο νους». Η επιθυμία εκφράζει το μη απεικονίσιμο ως υψηλό και ο νους κάνει συνειδητή προσπάθεια να το αναπαραστήσει.

Η εξοικείωση στερεί από κάποια γεγονότα την μη απεικονίσιμη «υψηλότητά τους», υποβιβάζοντάς τα στο επίπεδο της συνείδησης και της αίσθησης. Η ηθική της δικαιοσύνης κατά τον Lyotard προτρέπει στην αντίσταση στα σύμβολα και την ανάδειξη του μη απεικονίσιμου μέσω της ενθάρρυνσης του αλληγορικού και μετωνυμικού στοιχείου.

## Γενική βιβλιογραφία- Αναφορές

Στο διαδίκτυο:

William Schultz: *«Η αμφισημία της δικής μας μεταμοντέρνας κατάστασης: η διάγνωση και πρόγνωση του Lyotard»*,

Ανθογαλίδου Θ.: *«Η “λογοτεχνία” ως ιδεολογικό και πολιτικό διακύβευμα»*,

Ανθογαλίδου Θ.: *«Η φύση του γλωσσικού σημείου»*,

Εμμανουήλ Αρετουλάκη: *«Περί μεταφοράς, μετωνυμίας και επιθυμίας στο “μη απεικονίσιμο”»*,

Μπαλτζής Γ.Α.: *«Το νόημα της αυθαιρεσίας»*,

Νάστος Γ., Οικονόμου Α., Σουργουτσίδου Ο., Παπουτσίδης Μ.: *«Μεταμοντερνισμός και εκπαίδευση.*

*Η γνώση στη μεταμοντέρνα κατάσταση. Οι απόψεις του Lyotard»*,

Φουρτούνης Γιώργος: *«Για τους όρους θεμελίωσης της επιστημολογίας του Αλτουσέρ»*,

Βιβλία - άρθρα

Διζικιρίκης Γ.: *«Derrida: ιδεολογικές αφετηρίες και τα “φαντάσματα” του Marx»*, Ουτοπία τεύχ.22,

Νάσος Βαγενάς: «Μεταμοντερνισμός και λογοτεχνία», εκδ. Πόλις,  
Μορφία Μάλλη: «Μοντερνισμός, μεταμοντερνισμός και περιφέρεια», εκδ. Πόλις,  
Αριστείδης Μπαλτάς: «Φιλοξενώντας τον J.Derrida... Στο περιθώριο επιστήμης και πολιτικής», εκδ.  
Εκκρεμές,  
Πλάγγεσης Γ.: «Αποδόμηση και μαρξισμός, ή τα φαντάσματα του Derrida», Ουτοπία τεύχ.22,  
Χρύσης Α.: «Μεταμοντέρνα κατάσταση και απελευθερωτική προοπτική», Ουτοπία τεύχ.22.

Ελληνικές μεταφράσεις

L. Althusser: «Για τον Marx», εκδ. Γράμματα,  
M. Bakhtine: «Προβλήματα λογοτεχνίας και αισθητικής» εκδ. Πλέθρον,  
Rolan Barthes: «Εικόνα-Μουσική- Κείμενο», εκδ. Πλέθρον,  
Rolan Barthes: «Η Απόλαυση του Κειμένου», εκδ. Ράππα,  
Rolan Barthes: «Ο Βαθμός Μηδέν της Γραφής – Νέα Κριτικά Δοκίμια», εκδ. Ράππα,  
Tony Bennett: «Φορμαλισμός και Μαρξισμός», εκδ. Νεφέλη,  
Bertold Brecht: «Για το ρεαλισμό», εκδ. Σύγχρονη Εποχή,  
Vincent Descombes: «Το ίδιο και το άλλο», εκδ. Praxis,  
J.Derrida: «Τα φαντάσματα του Marx», εκδ. Εκκρεμές  
J.Derrida: «Περί γραμματολογίας», εκδ. Γνώση,  
Terry Eagleton: «Ο μαρξισμός και η λογοτεχνική κριτική», εκδ. Ύψιλον,  
Terry Eagleton: «Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας», εκδ. Οδυσσέας,  
D. Fokkema-E. Ibsch: «Θεωρίες λογοτεχνίας του 20<sup>ου</sup> αιώνα», εκδ. Πατάκη,  
Michel Foucault: «Οι λέξεις και τα πράγματα», εκδ. Γνώση,  
Michel Foucault: «Η τάξη του λόγου», εκδ. Ηριδανός,  
Michel Foucault: «What Is an Author;»,  
L. Goldman: «Εισαγωγή στον Lukacs και στον Χάιντεγκερ», εκδ. Έρασμος,  
L. Goldman: «Για μια κοινωνιολογία του μυθιστορήματος», εκδ. Πλέθρον,  
Jurgen Habermas: «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας», εκδ. Αλεξάνδρεια,  
J.Fr. Lyotard: «Η μεταμοντέρνα κατάσταση», εκδ. Γνώση,  
Lenin V.I.: «Υλισμός και εμπειριοκριτικισμός», εκδ. Σύγχρονη Εποχή,  
Pierre Macherey –Etienne Balibar: «Για τη λογοτεχνία και τη γλώσσα», εκδ. Αγώνας,  
F. Nietzsche: «Πέρα από το καλό και το κακό», εκδ. Νησίδες,  
A. Nehamas: «Νίτσε: Η ζωή ως λογοτεχνία», εκδ. Αλεξάνδρεια,  
G.A. Paul: «Η λενινιστική θεωρία της αντίληψης», εκδ. Έρασμος,  
Plechanov: «Τέχνη και κοινωνική ζωή», Αθήνα,

Viktor Sklovskij –Boris Eichenbaum: «Για τον φορμαλισμό», εκδ. Έρασμος,  
Claude Levi-Strauss: «Μύθος και νόημα», εκδ. Καρδαμίτσα,  
Tzvetan Todorov: «Κριτική της κριτικής», εκδ. Πόλις,  
Leon Trotsky: «Λογοτεχνία και Επανάσταση», εκδ. Θεωρία,  
Edmund Wilson: «Η ιστορική ερμηνεία της λογοτεχνίας», εκδ. Πλέθρον.

---

περαιτέρω βιβλιογραφία (ελληνική γλώσσα)

- Abrams, M.H., *Ο καθρέφτης και το φως*, μτφρ. Αρης Μπερλής, Αθήνα, Κριτική, 2001 (1953).  
Αγγελάτος, Δημήτρης, *Η «φωνή» της μνήμης. Δοκίμιο για τα λογοτεχνικά είδη*, Λιβάνης, 1997.  
Αράγης, Γιώργος, "Η έννοια της λογοτεχνικής κριτικής", *Εκηβόλος* 6 (Χειμώνας, 1981), 415-35.  
Αξελός, Κώστας, "Το ερώτημα του τέλους της τέχνης και η ποιητικότητα του κόσμου", *Σπείρα*, 3η περίοδος, τεύχος 1ο, 1990, 3-9.  
Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris: Presses Universitaires de France, 1957, ελλ.μτφρ. Ελένη Βέλτσου-Ιωάννα Χατζηνικολή, *Η ποιητική του χώρου*, Αθήνα: Εκδόσεις, Χατζηνικολή, 1982.  
Bambrough, Renford, "Literature and Philosophy", in R.Bambrough (ed.) *J. Wisdom: Twelve Essays*, Oxford : Blackwell, 1976, ελλην.μτφρ. Στέλιου Βιρβιδάκη, ("Λογοτεχνία και φιλοσοφία"), στο Κωνσταντίνος Βουδούρης (επιμ.), *Ανθολόγιο Αναλυτικών Φιλοσόφων*, Αθήνα, 1977.  
Βαγενάς, Νάσος, *Για ένα ορισμό του μοντέρνου στην ποίηση*, Αθήνα: Στιγμή, 1984.  
-----, "Η εσθήτα της θεάς: Σημειώσεις για την ποίηση και την κριτική", Αθήνα: Στιγμή, 1988.  
Bataille, George, *Η λογοτεχνία και το κακό*, μτφρ. Ελένη Βαρίκα, Αθήνα: Πλέθρον, 1979.  
Βελουδής, Γιώργος, *Γραμματολογία, Θεωρία Λογοτεχνίας*, Αθήνα: Δωδώνη, 1994.  
Blanchot, Maurice, "Τί συμβαίνει με την κριτική;", *Λόγου Χάριν* 3, 1992, 69-76.  
-----, *Ο χώρος της λογοτεχνίας*, μτφρ. Δημήτρη Δημητριάδη, Αθήνα: Εξάντας, 1994.  
Bloom, Harold, *Η αγωνία της επίδρασης: Μιά θεωρία για την ποίηση*, μτφρ. Δημήτρη Δημηρούλη, Αθήνα: Αγρα, 1989.  
Bremond, Cl. et al., *Θεωρία της Αφήγησης*, Αθήνα: Εξάντας, 1991.  
Βώκος, Γεράσιμος, "Ο Νίτσε και η φιλολογία", *Λόγου Χάριν*, 2, 1991, 73-80.  
Calvino, Italo, *Αν μια νύχτα του χειμώνα ένας ταξιδιώτης*,  
Casares, Adolfo, *Η εφεύρεση του Μορέλ*, πρόλ. J.L. Borges, μτφρ. Π. Ευαγγελίδη, Αθήνα: Αγρα, 1986.  
Crews, Frederick, "Λογοτεχνική κριτική", *Εκηβόλος*, 2-3 (Ανοιξη - Καλοκαίρι, 1978)  
Currie, Gregory, «Έργο και κείμενο», *Δευκαλίων* 2<sup>η</sup> σειρά, τόμ. 12 (1993-4), τεύχ.2, 203-224.

- Γουνελάς, Χ. –Δ., *Η φιλοσοφία της γλώσσας και η νεοελληνική ποίηση*, Αθήνα, Δελφίνοι, 1995.
- De Man, Paul, *Η επιστημολογία της μεταφοράς*, μτφρ. Κώστα Παπαδόπουλου, Αθήνα: Αγρα, 1990
- , *The Resistance to Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, ελλην. μτφρ. "Η αντίσταση στη θεωρία", *Λόγου Χάριν*, 1 (1990): 47-68 και "Η επιστροφή στη φιλολογία", *Λόγου Χάριν*, 1 (1990): 87-94.
- , "Σημειολογία και ρητορική", *Λόγου Χάριν*, 1 (1990): 69-86.
- , "Ο Heidegger εξηγεί τον Holderlin", *Λόγου Χάριν*, 3 (1992): 49-68.
- , "Η κυκλικότητα της ερμηνείας στο κριτικό έργο του Maurice Blanchot", *Ποίηση*, τεύχος 16 (Φθινόπωρο – Χειμώνας 2000): 63-80.
- Derrida, Jacques, *Πλάτωνος φαρμακεία*, μτφρ. Χρήστου Λάζου, Αθήνα: Αγρα, 1990
- Δημηρούλης, Δημήτρης, *Το φάντασμα της θεωρίας*, Αθήνα: Πλέθρον, 1993.
- Eco, Umberto, *Ερμηνεία και Υπερερμηνεία*, (Με τους Stefan Collini, Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose) Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1993.
- , *Τα όρια της ερμηνείας*, μτφρ. Μαριάννας Κονδύλη, Αθήνα: Γνώση, 1993.
- , *Περί λογοτεχνίας*, μτφρ. Εφη Καλλιφατίδη, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2002.
- Eliot, T.S., *Σημειώσεις για τον ορισμό της κουλτούρας*, μτφρ. Νανά Ησαΐα, Αθήνα: Πλέθρον, 1980.
- Frye, Northrop, *Ανατομία της κριτικής*, μτφρ. Μαριζέτα Γεωργουλέα, Αθήνα: 1997.
- Gennette, Gerard et al., *Τα όρια της διήγησης*, μτφρ., Ε. Θεοδωρακοπούλου, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1987
- Greisch, J., *Οι μεταφορές της ανάγνωσης. Ζητήματα μεθόδου*, μτφρ. Ε. Θεοδωρακοπούλου - Καλογήρου, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1993.
- Habermas, Jürgen, "Παρέκβαση σχετικά με την άρση της ειδολογικής διάκρισης μεταξύ φιλοσοφίας και λογοτεχνίας", στο *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου - Α. Καραστάθη, Αθήνα: 1993, σσ. 232-62.
- Hawthorn, Jeremy, *Ξεκλειδώνοντας το κείμενο : Μια εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1993.
- Heidegger, Martin, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, μτφρ. Γιάννη Τζαβάρα, Αθήνα - Γιάννενα: Δωδώνη, 1986
- , "Η γλώσσα στην ποίηση", μτφρ. Κ. Γεμεντζής, στο *Georg Trakl, Ο Sebastian στο όνειρο, Δημοσιεύσεις στο Brenner 1914/5* μτφρ. Ε. Νούσια, Αθήνα, Ρόπτρον, 1990.
- , *Ο Χάιλντερλιν και η ουσία της ποίησης*, εισαγ.- μτφρ Θεόδωρος



- Αδραστος, Θεσσαλονίκη: Υπερίων, 1997.
- Iser, Wolfgang, "Προς μια λογοτεχνική ανθρωπολογία", *Λόγου Χάριν*, 2 (1991):3-24.  
-----, "Ανθρωπολογική απολογία της λογοτεχνίας", (Συνέντευξη) *Λόγου Χάριν*, 2, (1991):  
25-36.
- James, Henry, *Η τέχνη της μυθοπλασίας*, μτφρ. Κώστα Παπαδόπουλου, Αθήνα: Αγρα, 1984.
- Jauss, Hans Robert, "Κριτική Γραμματολογία και επιστήμες του ανθρώπου"  
(Συνέντευξη) *Λόγου Χάριν*, 3, 1992: 19-32.  
-----, *Η θεωρία της πρόσληψης. Τρία Μελετήματα*, εισαγωγή, μτφρ., επίμετρο, Μίλτος  
Πεχλιβάνος, Αθήνα, Εστία, 1995
- Kannicht, Richard, *Η παλαιά διαμάχη ποίησης και φιλοσοφίας*, μτφρ. Δανιήλ Ιακώβ,  
Αθήνα: Λωτός, 1988.
- Καψάλης, Διονύσης, *Οι οφειλές της ανάγνωσης. Δοκίμια θεωρίας*, Αθήνα, νήσος, 2000.
- Kernan, A. B., *Ο θάνατος της λογοτεχνίας*, Αθήνα, Νεφέλη, 2000.
- Κούντερα, Μίλαν, *Η τέχνη του μυθιστορήματος*, μτφρ. Φίλιππος Δρακονταειδής, Εστία, 1989.  
-----, *Οι προδομένες διαθήκες*, μτφρ. Γιάννης Χάρης, Αθήνα, Εστία, 1995
- Λαμπρίδη, Ελλη, "Φιλοσοφία και Λογοτεχνία", *Καινούρια Εποχή* τριπλό τεύχος, 1962: 1-16.
- Lodge, David, *Θεραπεία*, Αθήνα, Bell, 1998.  
-----, *Σκέψεις, Σκέψεις*, Αθήνα, Bell, 2002.
- Λορεντζάτος, Ζήσιμος, "Η έννοια της λογοτεχνικής κριτικής", *Εκηβόλος*, 5, 1980, 323-54.
- Μπαμπινιώτης, Γεώργιος, *Γλωσσολογία και Λογοτεχνία*, Αθήνα, 1984.
- Μπάρτζιν, Ρίτσαρντ, *Συνομιλίες με τον Χόρχε Λουίς Μπόρχες*, μτφρ. Ιωάννα Χλαμπέα-Αλέξης Ζήρας,  
Αθήνα: Ηριδανός, 1985.
- Μπαχτίν, Μιχαήλ, *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, μτφρ. Α.Ιωαννίδου, Αθήνα, Πόλις,  
2000.
- Μπερλής, Αρης, "Μυθιστορώντας τη θεωρία", *Λόγου Χάριν*, 3 (1992):103-112.
- Μπόκλουντ-Λαγοπούλου, Κάριν (επιμ.), *Θεωρία της Ποίησης, Ποίηση της Θεωρίας*  
Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 1995.
- Murdoch, Iris, *Υπαρξιστές και μυστικιστές*, Αθήνα: Εκδόσεις Χατζηνικολή, 1998.
- Νιάρχος, Θανάσης, (επιμ.) *Ενας αιώνας Νόμπελ. Οι ομιλίες των συγγραφέων που τιμήθηκαν με το  
βραβείο Νόμπελ στον 20<sup>ο</sup> αιώνα*, Αθήνα, Καστανιώτης, 2001
- Παπαγιαννόπουλος, Ηλίας, *Εξοδος Θεάτρου. Δοκίμιο οντολογίας με πλοηγό τον Μόμπυ Ντικ του Χ.  
Μέλβιλ*, Αθήνα, Ινδικτος, 2000.
- Πλατανίτης, Δημήτρης, *Το μοντέρνο μυθιστόρημα*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1997.
- Ricoeur, Paul, *Η αφηγηματική λειτουργία*, μτφρ. Βαγγέλη Αθανασόπουλου, Αθήνα:  
Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1990.
- Σεφφέρ, Ζαν Μαρί, *Τί είναι λογοτεχνικό είδος*; Θεσσαλονίκη, Ηρόδοτος, 2000.
- Σεφέρης, Γιώργος, Τσάτσος Κωνσταντίνος, *Ενας διάλογος για την ποίηση*, επιμ. Λουκάς Κούσουλας,

Αθήνα: Ερμής, 1975.

Steiner, George, *Περί δυσκολίας*, μτφρ. Νίκος Ρούσσοσ, Αθήνα, Ψυχογιός, 2002.

Στεφάνου, Λύντια, *Το πρόβλημα της μεθόδου στη μελέτη της ποίησης*, Αθήνα: Κάλβος, 1972.

Τζιόβας, Δημήτρης, *Μετά την Αισθητική*, Αθήνα: Γνώση, 1987.

Τοντόροφ, Τσβετάν, *Ποιητική*, μτφρ. Αγγέλα Καστρινάκη, Αθήνα: Γνώση, 1989.

Valry, Paul, *Το παραθαλάσσιο νεκροταφείο. Η νεαρή μοίρα*, μτφρ. -εισαγωγή

Αναστάσιος Γιανναράς, Αθήνα: Πλέθρον, 1979.

-----, *Ποίηση και αφηρημένη σκέψη*, μτφρ. Χριστόφορος Λιοντάκης, Αθήνα:

Πλέθρον, 1980 (*Poésie et Pensée Abstraite*, Oxford: Clarendon Press, 1939)

Wellek, Reni, "Ο όρος και η έννοια της λογοτεχνικής κριτικής", *Εκηβόλος*, 1 (1978), 17-32.

Wittgenstein, Ludwig, *Αφορισμοί και Εξομολογήσεις*, μτφρ., εισαγ. Κωστή Κωβαίου,

Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1993.

[ αντι-καπιταλιστής ]